

بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب

دراسات في الإنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

د. إبراهيم القادري بوتشيش

تصميم الغلاف : جوني

رؤية

60.

بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب

دراسات فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب

دراسات فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

د. إبراهيم القادرى بوتشيش

تقديم: د. محمود إسماعيل



مرايا
الكتاب

الكتاب: بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب

الكاتب: د. إبراهيم القادري بوتشيش

الطبعة الأولى ٢٠٠٥

رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٠١٢/٣٥٢٩٦٢٨

المدير المسؤول: رضا عوض

Email: Roueya @ hotmail. com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤

الإخراج الداخلى : جوبى

جمع وتنفيذ: حسين الحماقى

خطوط : لمعى فهيم

رقم الإيداع : ١٨٧٨٢/ ٢٠٠٤

إهداء

إلى زوجتي وقرين عمري ؛

من نسجت من خيوط الصبر خطوط

فكري ...

د. إبراهيم القادري

تقديم

في عام ١٩٧٥م أعرت إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس لتدريس التاريخ الإسلامي عموما وتاريخ المغرب في العصور الوسطى على نحو خاص . ولشد ما حببني إلى المغرب – فضلا عن سخاء الطبيعة وتحضر البشر– ما لمسته من نزعة مغربية للانعتاق من إسار التبعية الثقافية التي دجنها الاستعمار الفرنسي ، ومحاولة تأصيل الهوية العربية الإسلامية التي لم يدخر الاستشراق الفرنسي وسعا في مسخها وطمس معالمها. وتشهد كتابات "جوتييه" و"جورج مارسيه" و"شارل أندريه جوليان" و"هنري تيراس" و"فورنل" وغيرهم كثير مصداقا لما نذهب إليه . ولا غرو ؛ فقد كان معظم حكام المغرب الفرنسيين

من المستشرقين الذين برروا للوجود الكاسح للثقافة الفرنسية ، والذين اعتبروا المغرب "مجالا حيويا" لفرنسا ؛ ومن ثم عولوا على إحداث "القطعية المعرفية" وبالتالي الثقافية بين المغرب والمشرق العربي. هذا فضلا عن إثارة دعاوى العنصرية والطائفية والإقليمية "الشوفينية" بين المغاربة أنفسهم ؛ وذلك فيما كتبوا من مؤلفات عن تاريخ المغرب.

وإذ تحقق الاستقلال السياسي عن فرنسا ؛ فإن التحرر من التبعية الثقافية لم يكن بالأمر الهين ؛ نظرا لوجود ذيول من النخبة المغربية المفكرة ما انفكت تعمل متشبثة بثقافتها الفرنسية للحيلولة دون تعريب المغرب .

على أن الجيل الجديد من المغاربة الشبان لم يدخروا وسعا في مواجهة هذا التيار التغريبي عن طريق تأصيل الهوية العربية الإسلامية المغربية .

قدر لي أن ألتقي بهذا الجيل الجديد ، وأن أقوم بدور متواضع في تزكية تطلعاته وتبني طموحاته . على أن تلك المهمة لم تكن بالأمر الهين ؛ خصوصا وأن القضية الثقافية لم تكن معزولة عن الأوضاع السياسية القائمة . ولعل ذلك يفسر حساسية موقفي الفكري المنحاز إلى التيار اليساري ، وبالاتجاه الماركسي على وجه التحديد . فطالما حاولت التيارات المحافظة المنحازة إلى "الفرنسة" في أن وضع العراقيل أمام المعني قدما في إنجاز المهمة.

ومع ذلك ؛ فقد وجدت عونا ومؤازرة من التيارات "الراديطالية" التي تبنت ذات القضية . كما أن ظروفا سياسية وقعت في مصر ؛ أفضت إلى استمرار تواجدي في المغرب لعشر سنوات قضيتها في محاولة تأسيس وتأصيل مدرسة مغربية في دراسة التاريخ الإسلامي؛ وذلك بإنجاز عدد لا بأس به من الرسائل والأطروحات العلمية في حقل التاريخ الإقتصادي - الإجتماعي، وتاريخ الأفكار ؛ أنجزها جيل جديد من المغاربة الشبان .

وبرغم عودتي إلى مصر في منتصف الثمانينات ، لم تنقطع

صلتي بطلبتي ؛ خصوصا وأن بعض الجامعات المغربية أتاحت لي الاستمرار في مباشرة الإشراف العلمي على العديد من الرسائل الجامعية . هذا فضلا عن تقديم دعوات للمشاركة في الكثير من الندوات والمؤتمرات العلمية الخاصة بتاريخ المغرب وحضارته .

وقد أثمرت تلك الجهود في تكوين "مدرسة مغربية" لها خصوصيتها وسماتها المميزة ما زالت تباشر في جدية وحماس مواصلة دورها التعليمي الأكاديمي والثقافي .

من أهم أعلام تلك المدرسة تلميذي النابه إبراهيم القادري بوتشيش الذي يسعدني أن أقدم لكتابه هذا .

ولا غرو ؛ فهو بمثابة "الإبن البكر" والرائد بهذه المدرسة الآن. إذ يحمد له تأسيس أول "شعبة تكوين" في التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس ؛ قدر لها تخريج جيل جديد تالٍ من المؤرخين المغاربة الشبان . هذا بالإضافة إلى إنجاز سلسلة من الكتب والأبحاث والدراسات الهامة أهلته للترشيح لجائزة "الملك فيصل" في التاريخ الاقتصادي. كما جرى اختياره "مؤرخ العام" - ٢٠٠٣م - من قبل إحدى الأكاديميات التاريخية الكبرى .

وإذ يعد الآن في صدراة المؤرخين العرب في تاريخ المغرب قي العصر الوسيط ؛ فقد حظي التاريخ الإسلامي في المشرق

باهتمامه في السنوات الأخيرة ؛ حيث أنجزت دراسات هامة عن العلاقات بين المشرق والمغرب الإسلاميين ؛ من بينها كتابه عن العلاقات بين عمان والمغرب على الصعيدين السياسي والحضاري في العصر الوسيط .

أما عن كتابه - الذي نقدم له الآن - فيعد - في تقديري- نقلة هامة في الكتابة عن تاريخ الشرق الإسلامي . إذ يطرق حقلا بكرا لم يحظ من قبل باهتمامات الدارسين ؛ ألا وهو حقل "الذهنيات" ؛ عالج فيه عددا من القضايا الهامة في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . منها - على سبيل المثال- طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الشر ق والغرب الناجمة عن الوجود الصليبي في بلاد الشام ؛ ليثبت حقيقة تسامح المسلمين من أهل الذمة ، ويواجه الحملات الضارية على الإسلام والمسلمين من لدن الغرب حاليا ، ويقدم درسا تاريخيا في الحوار الحضاري بين الإسلام والغرب .

ومنها التواصل الحضاري بين العرب والهندوس وما نجم عنه من نتائج إيجابية أفادت الحضارة الإنسانية . كما يقدم أنموذجا لفكر "النورسي" كدليل على ما انطوى عليه الإسلام من روح التعاون والتضامن بين الأمم يمكن الاستناد إليه في تصحيح مفاهيم الغرب الخاطئة عن الإسلام والمسلمين .

وقد أفاد الباحث في دراساته من مناهج شتى ؛ كالمنهج

الأنثربولوجي ، والاحتكام إلى الجغارفيا البشرية ، وفعاليات دينامية "الحراك الاجتماعي" والديموغرافي ، ومعطيات التحليل "السيموطيقي" ، فضلا عن المنهج المادي التاريخي في التحليل والتأويل والتعليل ؛ فضلا عن تصويب الكثير من الرؤى الاستشراقية الخاطئة في النظرة إلى الإسلام والمسلمين ؛ ليقدم في النهاية درسا موضوعيا وهاما بخصوص "حوار الثقافات" كبديل لأطروحة الغرب عن "صدام الحضارات" .

لا أريد الاستطراد في التنويه بموضوعات الكتاب ، وأترك الحكم في تقديره وتثمينه للمتخصصين . وحسبي الإشارة والإشادة - في تقديمي هذا- بمؤرخ متميز جدير بالريادة في حقل الدراسات التاريخية الخاصة بالأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية ، وقمين بأن يفتح آفاقا جديدة لموضوعات البحث التاريخي .

والله ولي التوفيق

محمود إسماعيل

مقدمة

يشكل المشرق الإسلامي مركز الثقل بالنسبة للتاريخ الإسلامي ، وحلقة وصل أساسية ومكملة للجناح الغربي من دار الإسلام . ولما كانت دراساتنا السابقة قد انصبت في المقام الأول على الغرب الإسلامي ، فقد ازدادت قناعتنا بضرورة الاهتمام أيضا بالجناح الشرقي ، لما يعكسه ذلك من منظور منهجي لفهم وإدراك طبيعة تطور المجتمع الإسلامي وسيرورته ، وسيولة تاريخه شرقا وغربا ، وما ينتج عن هذه السيولة من تكامل يؤدي إلى توسيع الرؤية ، وشمولية المعالجة ، وإثراء المعرفة التاريخية .

وإذا كانت حصيلة المنتوج التاريخي الخاص بتاريخ المشرق

الإسلامي، تعكس غلبة الدراسات التاريخية في الحقل السياسي والعسكري عموما ، فإنها تكشف - بعد الفحص والمعاينة- محاولات رائدة تروم سبرغور قضايا وإشكاليات ملغزة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ، خاصة مع تيار المد الجارف الذي أصبحت تقوده "المدرسة المحمودية" -هي المدرسة التي أسسها الدكتور / محمود إسماعيل في المغرب والتي أنجبت أجيالا من المؤرخين المغاربة والمشارقة الذين تبنوا منهجه ورؤيته للتاريخ الإسلامي - بإصرار وأناة ، مما أسفر عن نجاحها في اختراق دياجير العديد من البقع المنسية في التاريخ، وجعل الهامش المهمش يخرج من القعر ليطفو على سطح اهتمامات الباحثين.

وعلى هدي هذه المدرسة ، نسعى في هذا الكتاب إلى محاولة نفض الغبار عن بعض الجوانب مثل عقليات المجتمعات الإسلامية في العصر الوسيط ، بدءا باستخراجها من ثنايا المصادر ، ومرورا بوصفها وتحليلها كظواهر ارتبطت ببنية ثقافية ، وصولا إلى استثمارها في الكشف عن عقلية وعادات الصليبيين في المشرق الإسلامي ، وتعايشهم وتساكنهم مع المسلمين ، وموقف العقلية العربية – الإسلامية من ثقافة "الآخر" المتمثل في الغرب المسيحي ، وذلك من خلال مجموعة من الأبحاث المتعلقة ببلاد الشام والجزيرة العربية ، إلى جانب مبحث أخير يسعى إلى رصد رؤية المفكر التركي سعيد النورسي للحوار الحضاري بين الإسلام والغرب ، وكلها عبارة عن أوراق كانت قد قدمت أصلا إلى مؤتمرات نظمتها جامعات ومعاهد عربية ، تم تجميعها في هذا الكتاب المتواضع .

وإذ نضع هذه الحفريات التاريخية أمام القارئ للتأمل والفحص ، فإننا لا نتوخى سوى فتح ملفات ظلت مغلقة في الدراسات التاريخية المعاصرة ، لتكون أرضية للنقاش والحوار المفتوح والمثمر .

والله ولي التوفيق

إبراهيم القادري بوتشيش

مكناسة الزيتون في ٢٥أبريل ٢٠٠٤

مجتمع الصليبيين في بلاد الشام من خلال الإسطوغرافيا الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية : رؤية الآخر، التعارف والتعايش

شكلت الحروب الصليبية فرصة لمجتمعي الشرق الإسلامي والغرب المسيحي لتعميق معرفة بعضها البعض ، واكتشاف كل طرف عادات وتقاليد الآخر . فإذا كانت آليات التعارف قد اقتصرت قبل ذلك على الرحلات والتجارة ، فإن هذه الحروب التي تمخض عنها استقرار الصليبيين في الديار الشامية وفرت للمسلمين فرصة أكبر لتكوين صورة واضحة عن العالم الافرنجي . وقد انعكست هذه الصورة في ثنايا الكتابات التاريخية الإسلامية التي عاصر أصحابها تلك الحروب أو عايشوها عن قرب ، مما يسمح للباحث برسم خططها العامة ، وهو ما تطمح إليه هذه الدراسة .

قبل عرض صورة المجتمع الصليبي كما رسمتها أقلام المؤرخين المسلمين ، ثمة ملاحظات أولية يجدر التنبيه إليها نظرا لأهميتها في بلورة تلك الصورة وهي :

١- رغم بقاء الصليبيين مدة قرنيين من الزمن في بلاد الشام، فإن صورتهم ظلت مبهمة في الكتابات التاريخية التي اهتمت بالجوانب العسكرية دون الجوانب المجتمعية، مما جعلها تتميز بالسطحية؛ فمعظم النصوص التي وردت بخصوص المجتمع الصليبي بالشام جاءت في سياق أخبار الحملات الصليبية بشكل متناثر لا يسمح بوضع اليد على هذه الحلقة المعتمة من تاريخ الصليبيين، ومن ثم يبدو دور الباحث مهما

في تنسيق تلك النصوص وقراءتها قراءة علمية رصينة تتحاشى ما شاب كتابات المؤرخين من هنات .

٢- إن بعض المؤرخين المسلمين لم يعاصروا الحروب الصليبية فحسب، بل شاهدوها بالعيان أو ساهموا في مجريات أحداثها، كما أنهم عايشوا الصليبيين وعرفوهم عن قرب ، فجاءت معظم النصوص التي أوردها في مصنفاتهم عن طريق المشاهدة والمعاينة الميدانية ، أو أقل الأحوال السماع المباشر الموثوق في صحته[١] مما يجعل اللوحة التي رسموها عن الصليبيين أكثر دقة ووضوحا ، وهي لوحة لا تعتريها اختلافات جوهرية بين جمهرة المؤرخين المسلمين ، مما يعفي الباحث في معظم الحالات من عنصر المقارنة للوصول إلى الحقيقة .

٣- تكمن أهمية النصوص الإسلامية في إعادة تصحيح الصورة التي وضعتها الكنيسة ومعها المؤرخون المسيحيون عن المسلمين ، إذ حاول هؤلاء أن يبينوا -باطلا- أن المسلمين

(١) نذكر على الخصوص المؤرخ ابن شداد صاحب كتاب النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية. تحقيق جمال الدين الشيال (ط١) ١٩٦٤ الذي كثيرا ما أشار إلى ما يؤكد أنه كان شاهد عيان للأحداث كقوله: «وكنت من جملة الحاضرين» ، «وكنت في خدمته» (يقصد السلطان العادل)، و«ذكر رسالة يسيرني فيها الملك العادل إلى السلطان» و«حضرت لإنشاء عقد الهدنة» و«توجهت رسولا» . ومما يؤكد مصداقيته أنه حين لا يحضر الحدث يؤكد ذلك كقوله : «وتأخرت عن حضور هذا الزحف لما عراني من مرض» و«حدثني بعض الأسرى» «وهكذا بلغني على ألسنة الجماعة».

عاشوا منعزلين عن الإفرنج المقيمين في بلاد الشام ، وهو ما تدحضه تماما الكتابات الإسلامية كما سنرى[١] .

٤- إن صورة الصليبيين الأوربيين التي تشكلت في عقلية المسلمين تلونت أحيانا بالتعصب الديني وأحيانا أخرى بالصراع الحضاري بين "دار الإسلام" و"دار الحرب" . كما كانت أحيانا محكومة في منطلقاتها من بعض قيم المجتمع الإسلامي ، مما هيأ ذهنية المؤرخ المسلم لإصدار أحكام سلبية عن المجتمع الصليبي وقيمه ، وإن لم تخل هذه العقلية من مساحة "حرة" حوت نقطا مضيئة جعلت الكتابات الإسلامية أقرب إلى الموضوعية .

صحيح أن تداعيات هذه الحروب ، وما أفرزته من روح عدوانية جعلت موقف المؤرخ المسلم أكثر توترا ، ولغته أكثر تشنجا ، حتى أن معظم المصطلحات التي تتضمنها الأدبيات التاريخية الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية تنطق بالحدة والغلظة ، بل تصل أحيانا إلى مستوى الشتم واستنزال اللعنات على الإفرنج كوصفهم «بالنفوس الخبيثة»[٢]، و«الشياطين

(١) هذا ما نجده في كتاب Gesta Francorum التي قام بتدوينها جندي مجهول من أتباع الأمير بولاندو، أنظر : منى حماد : صورة المسلمين في المصادر اللاتينية للحملة الصليبية الأولى ، بمجلة أبحاث اليرموك ، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، مجلد ١٣ ، العدد ١ ، ١٩٩٧ ، ص٢٥٦ .

(٢) ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق . تحقيق سهيل زكار . دار حسان للطباعة والنشر ، طبعة دمشق ١٩٨٣ ، ص٤٦٣ .

الطواغيت»[١] أو تستعمل عبارات نابيه مثل «قبحهم الله»[٢] و«الهلاك لهم إن شاء الله»[٣] . ولم يسلم ملوكهم من التأثر بهذا الغضب ، وإذ وصف ابن شداد[٤] الملك ارناط (رينولد) صاحب الكرك «باللعين الكافر والجبار العنيد» ، بينما نعت العماد الأصفهاني[٥] ملك إنجلترا ريتشارد قلب الأسد «بالملعون» . وفي نفس السياق وصف ابن الأثير[٦] المركيس الفرنسي حاكم مدينة صور بأنه «من شياطين الإنس» .

والراجح أن هذا التشنج في لهجة المؤرخ المسلم لم يكن سوى رد فعل ضد لهجة المؤرخ الصليبي التي لم تكن أقل تشنجا ، فمعظم المدونات التاريخية النصرانية المعاصرة للحروب الصليبية تنطق بالعداء السافر وحسبنا أن مؤرخي هذه الحقبة نعتوا المسلمين بأنهم من «الجنس الشرير» ، و«أعداء الله» ، و«البرابرة الوثنيون» ، و«القتله وسفاكي الدماء» ، و«اتباع الشياطين»[٧] و«الأمم النجسة»[٨] ، وغيرها من العبارات التي

(١) العماد الاصفهاني : الفتح القدسي ، ص٣٢ .

(٢) ابن منقذ : كتاب الاعتبار . تحقيق فيليب حتى ، الدار المتحدة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ١٩٧١ ، مطبعة جامعة بريستون ١٩٣٠ .

(٣) ابن القلانسي : م.س.، ص ٥٢١ . (٤) النوادر السلطانية ، ص ٣٣ .

(٥) الفتح القدسي : ص٣٢ .

(٦) الكامل في التاريخ . دار الفكر ، بيروت ، (دون تاريخ) "، جـ٩ ، ص١٨١ .

(٧) منى حماد : م.س. ، ص٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٨) وردت هذه العبارة في خطبة أوربان الثاني في مؤتمر كليرمونت ، انظر نص الرسالة عند : محمد ماهر حمادة : وثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي للعالم الإسلامي : دراسة ونصوص ، بيروت ١٩٨٦ ، (ط٣) مؤسسة الرسالة ، ص١٠٠ .

لا توجد إلا في قواميس القذف والشتم في تلك الحقبة التاريخية.

٥- رغم هذه النبرة العدائية المغلفة بغلاف التحامل ، والمنبعثة من شحنة قوية من التعصب الديني ، فإن حبل الصداقة والتعايش بين الصليبيين والمسلمين لم ينقطع بالمرة . وقد لعبت التجارة دورا أساسيا في هذا الاتجاه ؛ وحسبنا أن المراكب التجارية القادمة من أوروبا استمرت في الوفود على الموانئ الإسلامية رغم تأجج نار الحروب[١]. وتقوم شهادة الرحالة الأندلسي ابن جبير دليلا على سيولة التجارة رغم الحروب الصليبية ، ولا غرو فقد تزامنت رحلته إلى مصر مع عهد صلاح الدين الأيوبي الذي خاض معارك ملتهبة مع الصليبيين، وكان أكثر ما أثار اندهاشه وجود حركة تجارية دائبة رغم الحرب المستعرة بين المسلمين والصليبيين[٢]. وفي رواية أوردها أحد المؤرخين ما يعكس احترام الإفرنج للتجار المسلمين ، فقد كاد هذا المؤرخ نفسه أن يتعرض للقتل لولا

(١) يتحدث ابن الأثير في أحداث حصار مدينة اللاذقية عن وصول مركب من التجار الإفرنج وذلك خلال سنة ٤٩٧هـ/ ١١٠٩م، انظر الكامل، جـ٨، ص٢٢١، جـ٩، ص١٨١.

(٢) رحلة ابن جبير : طبعة بيروت ، دار صادر «دون التاريخ» ، ص٢٦٠ ويذكر في هذا الشأن . «ومن اعجب ما يحدث به أن نيران الفتنة تشتغل بين الفئتين مسلمين ونصارى ، وربما يلتقي الجمعان ويقع المصاف بينهم ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض عليهم» . ويقول أيضا : «إن أهل الحرب مشتغلون بحربهم والناس في عافية ... ولا تعترض الرعايا ولا التجار فالأمن لا يفارقهم في جميع الأحوال سلما أو حربا» ص ٢٦١ .

أن فارسا عرفه بأنه تاجر فأنقذ حياته. كما أن الاختلاط بين المسلمين والإفرنج وتقاسم شؤون الحياة اليومية والتزاوج الذي حدث بين الجانبين[1] رغم العداوة السياسية - كل ذلك زاد من توطيد العلاقات بينهما.

في ضوء هذه الثنائية المتناقضة المتمثلة في روح العداوة من ناحية ، وضرورة التعامل والتعايش من ناحية أخرى ، رسم المؤرخون المسلمون "الكروكي" الأول لصورة المجتمع الصليبي في بلاد الشام . فما هي الخطوط الكبرى التي تتضمنها تلك الصورة ؟

على العموم من خلال الأضواء التي سلطتها الكتابات الإسلامية على المجتمع الصليبي بالشام، يمكن تقسيم هذه الصورة إلى شطرين متساويين تقريبا من حيث المادة التاريخية:

أولهما يتضمن "تقريرا" إيجابيا يلمع صورة الصليبيين ، بينما يتضمن الثاني "تقريرا" سلبيا يشبه ما تداولته أقلام المؤرخين الأوروبيين أنفسهم عن عصور الظلام التي كانوا يعيشون إحدى مراحلها .

وبالاستناد على روايات المؤرخ ابن منقذ يمكن القول أن المجتمع الصليبي ببلاد الشام كان مشكلا من فئتين :

- الفئة الأولى التي تسميها المصادر العربية "بالإفرنج

(١) منى حماد: م.س. ص٢٦٦ .

البلديين" ،وهم الذين وفدوا على بلاد المشرق الإسلامي ضمن الموجة الأولى من الصليبيين ، واستقروا مع المسلمين وتعايشوا معهم جنبا إلى جنب .

- أما الفئة الثانية فهم الوافدون الجدد من الصليبيين الذين جاؤوا في فترات متأخرة لم تحددها المصادر بدقة . ويبدو أن المسلمين كانوا أكثر انسجاما مع الفئة الأولى التي كانت في نظرهم أفضل من الفئة الثانية ، لتعصبها وجفاء خلقها[1] . ولكن الملاحظ أن الكتابات الإسلامية عندما تتعرض لوصف المجتمع الصليبي لا تتبنى هذا التصنيف ، بما في ذلك المؤرخ ابن منقذ نفسه ، رغم أنه صاحب هذا التصنيف الفئوي.

وعلى كل حال ما هي الجوانب الإيجابية التي استرعت انتباه المؤرخين المسلمين بخصوص المجتمع الصليبي ببلاد الشام؟

إن المتتبع للنصوص التي وردت بهذا الصدد يلاحظ أنهم أشادوا بالنظام القضائي لدى الصليبيين ؛ وحسبنا وصف ابن منقذ لهم بأنهم «أصحاب الرأي وأصحاب القضاء والحكم»[2]. ولتأكيد صحة وجهة نظره ، يزودنا برواية مؤداها أن أحد وجهاء الإفرنج أتلف له غنما ، فشكاه للملك فولك الخامس صاحب القدس (١١٣١ - ١١٣٤م) الذي لم يتقاعس في توجيه الأمر لقضاته بمحاكمة الرجل المذكور وفرض غرامة ثقيلة قدرها

(١) ابن منقذ : م.س.ص١٧٢ .　(٢) نفسه ، ص ٨٣ .

أربع مائة دينار. ويعلق على نزاهة القضاء لدى الإفرنج بأن «الحكم بعد تعقده الفرسان ما يقدر الملك ولا أحد من مقدسي الإفرنج يغيره ولا ينقضه»[١].

وبالمثل فإن نصوص المؤرخين المسلمين تمدنا بصورة وإن كان تعتريها المحدودية والابتسار حول نظام الحكم السياسي في الإمارات الإفرنجية ببلاد الشام، ومن خلالها نستشف أن هذا النظام لم يكن يستند دائما على مبدأ توريث الحكم للإبن . ونسوق في هذا الصدد نموذج بولدوين الرابع (١١٤٧ - ١١٥٨م) الذي أوصى بالملك لابن أخته بولدوين الخامس، وبعد وفاة هذا الأخير انتقل الحكم إلى أمه "سيبيلا" "(أخت بولدوين الرابع) التي عشقت فارسا قدم إلى الشام فسلمت الملك إليه[٢]. وتلقي هذه النصوص أضواء على كيفية حفل تتويج الملوك فتذكر أن هذا الفارس المتوج السالف الذكر، تسلم الحكم بحضور البطارقة والقساوسة والرهبان والإسبتارية[٣] والداوية[٤]، والبارونية[٥] ليشهدوا للملكة تسليم الملك إليه . وهذه الطريقة تؤكد على الأقل عدم انفراد الملكة بقرارها الذي كان "يستلزم" تزكية أهل الحل والعقد وأصحاب المشورة .

(١) نفسه ، ص ٨٤ . (٢) ابن الأثير : م.س.ص١٧٤ .

(٣) ترجمة لـ Hospitallers

(٤) ترجمة templars والكلمتان معا وردتا في الوثائق التي نشرها محمد ماهر حماده ١٤٨ . (٥) جمع بارون .

بيد أن إعجاب المؤرخين المسلمين بالصليبيين كان أكثر حجما في المجال العسكري، إذ نجد بهذا الخصوص تنويها بشجاعتهم وإعجابا بخططهم العسكرية ودهاء بعض قادة جندهم. ولا غرو فقد وصفهم أحد المؤرخين بأن لهم «تنوع في المكائد»[١]، ويدعم هذا القول قول مؤرخ آخر أن بولدوين الرابع حاكم بيت القدس تمكن من الخلاص من أسر المسلمين عدة مرات (بحيله المشهورة وخدعه المخبورة»[٢]، مما يعكس مستوى ذكائه الحربي الذي نجح في مراوغة المسلمين أكثر من مرة . وفي نفس السياق وصف المؤرخ ابن الأثير[٣] المركيس - أحد رجالات القوات البحرية الصليبية - بأنه «حسن التدبير»، بينما وصف مؤرخ آخر[٤] ريدا فرنسيس (لويس التاسع المتوفى سنة ٦٢٢هـ) بأنه كان «عاقلا داهيا خبيثا مفكرا». وكل هذه الأوصاف تنهض قرينة على ما سجله المؤرخون المسلمون عن ذكاء الصليبيين ، خاصة في مجال التخطيط العسكري .

أما عن الخطط العسكرية ذاتها ، فالنصوص العربية ضافية ، وكلها تجمع على إحدى القيم التي بصمت المجتمع الأوروبي الوسيط وهي الفروسية والشجاعة . فالمؤرخ ابن

(١) محمد ماهر حمادة : م.س.ص ٢٠٩ .

(٢) ابن القلانسي : م.س.ص٢٧٠ .

(٣) الكامل جـ٩ ، ص ١٨١ .

(٤) المقريزي : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك . تحقيق محمد مصطفى زيادة ، مكتبة دار الكتب المصرية ١٩٣٤ ، جـ١ ق٢ ، ص٣٦٥ .

شداد[١] يصف من خلال ما روي له نماذج شتى من صور البطولة التي أظهرها أحد قادة الإفرنج الذي نجح في مواجهة خمسين سهما أمطر بها من طرف جيش المسلمين وهو يتلقاها مفردة ومجموعة دون أن تؤثر فيه ، مما أضطر المسلمين بعد يأسهم من نجاعة هذا السلاح إلى مهاجمته بقارورة نفط أردته قتيلا . كما وصف نفس المؤرخ المشاة من جيش الإفرنج بأنهم «كالسور المحكم البناء»[٢]، ونعت ملك انجلترا بأنه «عظيم الشجاعة ، وقوي الهمة ، له وقعات عظيمة وله جسارة على الحروب»[٣] .

ومما يعكس شهادة الصليبيين واستبسالهم حتى أحرج اللحظات ، ما أورده الأصفهاني عند تناوله أحداث تحرير بيت المقدس من قبل صلاح الدين الأيوبي ، فقد ذكر أن الإفرنج المحاصرين طلبوا الأمان شرطا لانسحابهم من القدس ، وأبوا في حالة انعدام تنفيذ هذا الشرط إلا أن يقاتلوا حتى الموت ، معبرين عن ذلك بقولهم :« ونلقي أنفسنا على النار ولا نلقي بأيدينا إلى التهلكة والعار، ولا يجرح منا واحد حتى يجرح عشرة»[٤] .

(١) النوادر السلطانية ،ص١٦٧ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) نفسه ،ص١٥٧ .

(٤) الفتح القدسي : ص١١٦ - ١٣١ - ابن الأثير :جـ٩ ، ص١٨٣ .

قد تكون هذه الإشادة بشجاعة الإفرنج الصليبيين من باب تضخيم الانتصارات التي أحرزها المسلمون في معاركهم ضد جيش لا تكسر له شوكة ، ولكننا نرى أن موضوعية هذا الوصف أمر لا يرقى إليه الشك . ويمكن الدلالة على ذلك من خلال مقارنة ما ذكره المؤرخون المسيحيون عن المسلمين الأتراك ، فقد وصفوهم أيضا بأنهم شجعان بواسل ، لكنهم أرجعوا سبب ذلك إلى أنهم من جنس الفرنجة[١] ، مما يعني أنهم يريدون إظهار بطولتهم عن طريق ذكر بسالة العدو وقوته ، ثم يرجعون إلى الصفر عندما يزعمون أن الفضل في شجاعة الأتراك يكمن في أصلهم الإفرنجي ، مما يسقط عنهم موضوعيتهم . أما المؤرخون المسلمون فيذكرون شجاعة الإفرنج دون خلفية، ويعزون ذلك على خططهم الحربية كما أسلفنا الذكر، وإلى أسلحتهم المتطورة كما سنذكر ، مما يؤكد موضوعيتهم .

ومن "التكتيكات" الحربية التي أعجب بها المؤرخون المسلمون طريقة انسحاب الإفرنج من المعارك التي ينهزمون فيها . فقد وصف ابن شداد[٢] – وكان شاهد عيان – انسحابهم من إحدى المعارك ضد جيوش صلاح الدين الأيوبي ، فذكر أنه كلما قتل منهم شخص دفنوه ، وكلما جرح منهم رجل حملوه ، وكانوا ينزلون إلى الأرض لحماية أنفسهم من سهام المسلمين . ويبدو

(١) انظر مؤلف Gesta السابق الذكر : منى حماد : م.س.ص٢٥٣ .

(٢) النوادر السلطانية :ص٢٥ .

أن المؤرخ أعجب بهذه الطريقة الوقائية فذكر أنهم «يحتمون في حالة النزول حماية عظيمة» .

إلى جانب ذلك، كان من عادات الإفرنج في حروبهم إقامة خنادق حول المدن المحاصرة لمنع زحف المسلمين نحوهم[1]. ويبدو أن مبدأ الشورى كان قاعدة ثابتة في جل حروب الإفرنج قبل تنفيذ أي خطة عسكرية ، وإذا كان القائد لا يقدم أمرا أو يؤخره إلا بمشورة أهل الخبرة والتجربة في الشؤون العسكرية[2] .

وبالمثل تقدم النصوص الإسلامية مادة هامة حول صناعة الأبراج الحربية التي برع الصليبيون في صناعتها ، بل يذكرون بدقة أحجامها من ناحية الطول والعرض والعلو ، فقد بلغ طول إحدى الأبراج حسب إحدى الروايات أربعين ذراعا ، بينما بلغ أخر خمسين [3]، في حين بلغ طول برج ما يوازي سور مدينة معرة النعمان . ويقدم ابن الأثير وصفا أكثر دقة عن الأبراج التي هاجمها الصليبيون في مدينة عكا سنة ٥٧٨هـ/ ٢٨ أبريل ١١٩٥ فيذكر أن طولها العلوي بلغ ستين ذراعا ، وأن كل برج كان يحتوى على خمس طبقات تملأ كل واحدة منها بالمقاتلة

(١) مثل ما وقع أثناء حصار مدينة دمياط ، انظر ابن الأثير : م.س. ، ج، ص١٠٥ .

(٢) يذكر ابن الأثير مسألة الشورى العسكرية في مواضع كثيرة . انظر على سبيل المثال لا الحصر : الكامل : جـ٩ ، ص٢٠١ .

(٣) ابن القلانسي : م.س،ص٢٨٥ .

وتغشى بالجلود والخل والطين والأدوية التي تمنع النار من إحراقها[1] . ولم يكن هذا التفوق في مجال صناعة الأسلحة سوى انعكاس أمين لمجتمع حربي شكلت الحروب مصادره الأساسية ، وهذا ينفي كليا مزاعم المصادر المسيحية التي ذكرت -افتراء- أن المسلمين كانوا يستهينون بأسلحة الإفرنجة ويعتبروها غير قادرة على تحقيق الانتصارات التي كانوا يحرزونها في حروبهم[2] .

ولا شك أن نظام الفروسية الذي كان عماد الحياة الأوروبية في العصور الوسطى قد لفت انتباه المؤرخين المسلمين حتى أن أحدهم انتهى إلى القول بأن «لا عندهم تقدمة ولا منزلة عالية إلا للفرسان ، ولا عندهم ناس إلا الفرسان»[3] . ثم يذكر حوارا جرى بينه وبين أحد ملوك الإفرنج (فولك الخامس ملك القدس) يصور فيه مدى غبطة هذا الملك عندما عرف أنه من الفرسان . وحسب المؤرخ ابن منقذ ، فإن الفرسان كانوا ينظمون منافسات للسباق والرمي بالرماح. وكانت العادة لدي الإفرنج ببلاد الشام أنهم يفضلون الفارس الذي يتوفر على قامة طويلة وجسم رشيق[4] .

(١) الكامل ، جـ٩ ، ص ٢٠٥ .

(٢) انظر مؤلف Gesta السابق الذكر حيث يورد على لسان كربغا بعد استيلائه على بعض الأسلحة الصدئة والرماح الخشبية «هل هذه هي أسلحة الجيش الذي انتصر علينا انتصارات كثيرة» ، انظر منى حماد : م.س.،ص٢٥٦ .

(٣) ابن منقذ : م.س.ص ، ٨٤ . (٤) نفسه ، ص ٨٤ .

ومن القضايا الإيجابية التي لفتت انتباه المؤرخين المسلمين كذلك التطور العلمي لدى الإفرنجة ، إذ يقدم ابن واصل في هذا الصدد ما يعكس نبوغهم الفكري[١]؛ وتأتي أهمية شهادته أنه كان شاهد عيان حيث كان مبعوثا من طرف الملك الظاهر ركن الدين بيبرس إلى ابن الإمبراطور فريديريك الثاني إمبراطور الدولة الرومانية المقدسة . ومما سجله عن هذا الإمبراطور أنه كان فاضلا محبا للحكمة والمنطق ، وأنه كان متمكنا من علم الطب . ووصفه في موضع أخر بأنه شغوف بالعلوم العقلية ؛ ولا غرو فقد كان «يحفظ عشر مقالات من كتاب أقليديس في الهندسة»[٢] . وبلغ من تعلق هذا الإمبراطور بالعلم والمعرفة أنه كان لا يتردد عن إجراء حوارات علمية عن طريق المراسلات ، وحسبنا أنه بعث إلى الملك الكامل مسائل حكمية وهندسية رياضية معقدة ليختبر بها قدرة العلماء المسلمين الموجودين قي بلاطة ، فنجح هؤلاء في حل كل المسائل التي طرحها على أنظارهم[٣] .

ويبدو أن هذه الصلات العلمية لم تقتصر على المراسلات فحسب، بل إن الملك الأيوبي نجم الدين أيوب (١٢٤٠- ١٢٤٩م) بعث من جانبه بعالم يدعى سراج الدين إلى الإمبراطور السالف

(١) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ، جـ ٤ ظن ٣٣٣ .

(٢) نفسه، جـ ٤، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٣) نفسه، ص ٢٤١.

الذكر، فصنف له كتابا في المنطق، مما جعل الإمبراطور الإفرنجي يغدق عليه ويكرمه، وتلك قرينة أخرى تدل على تعطش بعض الممالك الإفرنجية للعلوم العقلية[١]. لكن ابن منقذ يعطي صورة أخرى شاهدها بالعيان كذلك وهي أن رجلا رمحه حصان في رجله حاول أن يفتحه جراح لكنه فشل، فجاءه طبيب أخر فغسل رجله بالخل فبرئ من مرضه[٢]. كما نجح طبيب إفرنجي أخر في من مداواة شخص طلع في رقبته خنازير وذلك باستعمال أشنان* عير مطحون بعد إحراقه وتربيَته بالزيت والخل الحاذق ثم إضافة الرصاص المحرق المربي بالسمن[٣].

غير أن بعض الأمراض كانت تستعصي على العلاج ، وفي هذه الحالة قد يلجأ الطبيب الإفرنجي إلى قتل المريض حتى يستريح من عذابه كما فعل قسَ كان يزعم أنه طبيب مع فارس إفرنجي أصيب بمرض أشرف به على الهلاك[٤] .

وعلى عكس هذه الصورة اللامعة ، ثمة نصوص تعكس افتقار الصليبيين بالشام إلى الأسس العلمية للطب وركونها إلى وسائل علاجية غير مجدية ، فقد ذكر أسامة بن منقذ[٥] أن حاكم مدينة المنيطرة بشمال لبنان* طلب من أحد أقربائه أن يبعث له طبيبا لمعالجة بعض المرضى، وبينهم شخص أصابته

(١) نفسه، ص ٢٤٦.

(٢) كتاب الاعتبار، ص ٧١.

* نوع من النبات

(٣) نفسه ص ١٧٢ .

(٤) نفسه ١٧٦ .

(٥) كتاب الاعتبار ، ص١٧٠ - ١٧١ .

* قرب أفقه عند منبع إبراهيم .

دملَه ، وأمرأه أصيبت بمرض عقلي . فلما وفد الطبيب حاول إشفاء المريض الأول بلبيخة ، بينما سعى إلى معالجة المرأة بترطيب مزاجها . غير أن طبيبا من الإفرنج رأى عدم نجاعة هاتين الطريقتين ، وفضل بدلا من ذلك أن يقطع رجل الشخص المصاب ، فأحضر فارسا ليقطعها بسيفه ، ولكن النتيجة كانت سلبية إذ أدى ذلك إلى تدفق مخ ساق الرجل الذي لحق حتفه على أثر هذا البتر . أما المرأة فحاول معالجتها بطريقة تدعو إلى الاستغراب حيث شق رأسها بسكين ، وسلخ وسطه حتى ظهرت جمجمتها وحكَها بالملح مما أسفر إلى موتها كذلك .

ويستشف من هذه الرواية كيف أن الطب لدي الصليبيين ببلاد الشام كان يفتقر إلى النظر العلمية الواعية، وكيف كان يتبع وسائل علاجية قاسية وغير مجدية ، ولا تنفع لعلاج حتى بعض كبراء المجتمع، وحسبنا أن الملك بلدوين الرابع (١١٧٤-١١٨٥) توفي بمرض الجذام دون أن يتمكن من إيجاد علاج كفيل بإنقاذ حياته[١] .

وإذا انتقلنا إلى مجال العادات الاجتماعية الإفرنجية، نلاحظ أن الكتابات الإسلامية قد ألقت أضواء مبهرة عن هذه الناحية، ومن ذلك على سبيل المثال الأزياء. فقد أورد المقريزي[٢] وصفا للزي الذي كان ملك فرنسا لويس التاسع

(١) ابن الأثير : م.س. جـ٩ ، ص١٧٤ .

(٢) كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، جـ١ ،ق٢ ص٣٥٧ .

يلبسه أثناء حملته على مصر، وهو عبارة عن غفارة بها أشكر لاط أحمر بفرو سنجاب فيها بكلة ذهب . كما وصف ابن شداد لباس امرأة محاربة فذكر أنها كانت تلبس ملوطة خضراء[١]. وتثبت بعض النصوص أن لبس الزي الأسود في مناسبات الحزن والمآتم كان عادة جارية عند الصليبيين، وهذا ما فعله القساوسة والرهبان وغيرهم بعد طردهم من القدس[٢]. يبدو أن لباس القباء والشربوش كان يعتبر عيبا عند الصليبيين، وهو ما يفهم من خلال حوار جرى بين صلاح الدين الأيوبي وأحد أمراء الإفرنج[٣]. من جهة أخرى يغلب على الظن أن حلق الصليبيين لحاهم كان عادة جارية لدى الصليبيين، شفيعا في هذا الظن أن المسلمين سعوا في إحدى الحملات العسكرية إلى التمويه عليهم بتقليد لباسهم وحلق لحاهم حتى يظهروا تماما كالإفرنج[٤].

وحسب النصوص العربية أيضا ، يستشف الباحث أنه لم تكن من عادة الصليبيين ارتداء المئزر عند دخولهم الحمامات العمومية ، بل كانوا يدخلون عراة ويطلبون من خادم الحمام أن يحلق شعور عوراتهم دون خجل ، بل حتى شعور عورات زوجاتهم إذ ما صدقنا رواية ابن منقذ ! [٥] . غير أنه إذا جردنا هذه الرواية من طابع الإسفاف والمبالغة ، فإن الشيء الأكيد

(١) النوادر السلطانية ،ص١٦٧ . (٢) ابن الأثير : م.س ، جـ٩ ،ص٢٠١ .

(٣) نفسه، ص٧٩ . (٤) ابن شداد : م.س. ص١٣٥ .

(٥) كتاب الاعتبار ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

الذي نستخلصه هو قلة غيرة الأزواج على زوجاتهم في المجتمع الصليبي بالشام ، وهذه عادة لا زلنا نلاحظها حتى الوقت الراهن ، مقارنة مع المجتمع العربي ذي الطابع الرجولي الذي تشكل فيه الغيرة على النساء إحدى المكونات الأساسية للشخصية العربية الإسلامية .

أما بخصوص الأطعمة فالمعلومات التي تقدمها المصادر الإسلامية تتميز بالتقتير إذ لا نملك سوى نص واحد لا يمكن تعميمه . وقد ورد عند ابن منقذ في رواية أسندها إلى أحد أصدقائه يذكر فيها عنه أنه جلس إلى مائدة إفرنجي وعليها طعام «في غاية النظافة والجودة»، وهي عبارة يفهم منها اهتمام فئة من الإفرنجة على الأقل بأمور التغذية وما تستلزم من أمور صحية كالنظافة والعناية بالجودة. لكننا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا الوصف لا يشمل المجتمع الصليبي برمته، ويحتمل أن يشكل استثناء بدليل ما تعكسه تتمة الرواية من استثناء أخر في مجال الأطعمة الإفرنجية، وهي أن الصديق الذي زاره صاحب الرواية لم يكن يتناول لحم الخنزير، علما بأن أكل الخنزير يعتبر ظاهرة عامة لدي الصليبيين. كما تلقي هذه الرواية ضوءا آخر على استعمال الإفرنج لطباخات مصريات ، إذ أن الشخص الذي يشير إليه النص كان لا يستعمل إلا هذا النوع من الطباخات لطهي ما يتناوله من أطعمة[1].

(١) نفسه ص ، ١٤٠-١٤١ .

وتغوص بنا المصادر العربية بعمق لتعرفنا على بعض أنواع الأثاث الذي كان يستعمله الصليبيون داخل بيوتهم في مدينة القدس ، فإبان خروجهم من هذه المدينة بعد تحريرها من طرف صلاح الدين الأيوبي ، حملوا معهم ما خف حمله ، وتركوا الأثاث الذي لم يستطيعوا بيعة مثل الأسرّة والصناديق والبتّيت والرخام من الأساطين والألواح والفص[1] . كما يستشف الباحث أيضا من نصوص أخرى أن الكنائس كانت تزين بالأواني الذهبية والفضية والقناديل والستور والمناديل الحريرية . وجرت العادة أن يجعل الصليبيون بعض الصفائح من الذهب ومصوغات العسجد على بعض القبور[2] ، مما يدل على أن روح الفن والتجميل كانت شائعة لدي المجتمع الإفرنجي.

أما اللغة المتداولة بين الصليبيين بالشام فلا تفصح عنها كتابات المؤرخين المسلمين باستثناء نص ورد عند ابن منقذ يذكر فيه أن امرأة إفرنجية لقيته في السوق ، فصرخت في وجهه «وهي تبرير بلسانهم» دون أن يستطيع فهم ما تقوله[3] ، وهو نص يسمح بالاستنتاج أن التأثير اللغوي بين الجانبين ظل ضعيفا . ومما يؤكد صحة هذا الاستنتاج أن الأمراء المسلمين أنفسهم اضطروا دائما إلى استقدام مترجمين لاستيعاب اللغة

(١) ابن الأثير م‌س‌جـ٩ ، ص١٨٦ .

(٢) الأصفهاني : م‌س‌ص١٣٥ .

(٣) كتاب الاعتبار : ص١٤١ .

الإفرنجية المنطوقة من طرف المبعوثين أو الأمراء الإفرنج أنفسهم، بل حتى الأسرى[١]. لكن إلى أي مدى يمكن اعتبار ذلك صيحا؟، إن ثمة نصا لاتينيا يلقي ظلالا من الشك حول النص العربي حيث يبدي صاحب Gesta دهشته واستغرابه وامتعاضه في الوقت نفسه حول تأثر الصليبيين باللغة العربية وجعلها للتعبير[٢]. لكن يبدو أن هذا النص الأخير كان محكما بالدعاية واستنهاض الهمم بكل الوسائل ضد المسلمين ، بما في ذلك الادعاء بان المسيحيين غلبوا على أمرهم وتأثروا بلغة العرب. وعلى عكس اللغة التي لم تسترع اهتمامات المؤرخين المسلمين، أخذت المرأة الإفرنجية مساحة غير قليلة من عنايتهم، وإن لم يخصصوا لها مواضيع مستقلة، بل جاءت صورتها ضمن السياق العام للأحداث . قد يفسر ذلك بقلة عدد النساء الإفرنجيات اللائي أقمن في بلاد الشام بسبب أن معظم الذين كانوا يقصدونها كانوا من فئة الرجال المقاتلين كما ذهب إلى ذلك الباحثين[٣] ، لكن من غير المستبعد أن يكون عددهن قد

(١) انظر رواية ابن شداد عند ذكر التقاء صلاح الدين الأيوبي بالأسرى الإفرنج : النوادر السلطانية ،ص١٣٦ .

(٢) منى حماد : م.س.ص٢٥٨ . وللمزيد من التفاصيل حول موضوع المرأة الإفرنجية بالشام خلال الحروب الصليبية ، انظر :

.R. Pernaud : Les femmes au temps des croisades.

(٣) عبد المجيد نعنعي وآخرون : صورة المرأة الصليبية في ظل الاحتلال الإفرنجي ، بحث نشر ضمن كتاب «المناطق اللبنانية في ظل الاحتلال الإفرنجي» ، منشورات فيلون ، لبنان ١٩٩٧ ، ص٣١٦ .

ارتفع مع مرور الزمن . ومهما كان الأمر ، فالنصوص العربية تجمع على عظم مكانة المرأة الإفرنجية داخل مجتمعها ، وتذكر مختلف الأدوار التي اضطلعت بها في الحياة السياسية والعسكرية .

وأول ما لفت انتباه هؤلاء المؤرخين الحرية التي تنعم بها المرأة لإفرنجية، خاصة في مجال الحياة الجنسية إذا صدقنا رواية طريفة أوردها المؤرخ أسامة بن منقذ. فقد ذكر هذا الأخير أن رجلا إفرنجيا وجد شخصا نائما مع زوجته، فلم يكن رد فعله أكثر من تحذير الرجل الغريب من دخول منزله مرة ثانية!. كما يفهم من رواية أخرى أوردها نفس المؤرخ أنه لم يكن غريبا أن تلتقي المرأة الإفرنجية برجل أخر وتنفرد به للتحدث معه وزوجها ينتظرها، وإذا ما أطالت في الحديث تركها مع"صديقها" ومضى إلى سبيله!. وإذا ما ذهبنا مع رواياته الطريفة، نستشف كذلك أن المرأة تدخل الحمام العمومي مع الرجال وتستغل كافة حريتها لتعرية جسدها بحضور الزوج!![١]، وكأن هذا المؤرخ أبى أن يفضح هذه العادات الإباحية المائعة .

وفي المنحى أيضا ، ذكر رواية حول فتاة يتيمة صحبت أباها إلى حمام عمومي اغتسلت فيه وسط الرجال وهي عارية تماما . ويبدو أن هذا المؤرخ أبى إلا أن يبرز سذاجة الأب عندما علل هذا السلوك بأن البنت فقدت أمها ولم تجد من يغسل

(١) ابن منقذ : م.س.ص ١٣٦-١٣٧ .

رأسها ، فصحبها أبوها معه إلى الحمام ! ولم يتورع ابن منقذ الذي استغرب هذا السلوك عن التهكم من هذا الأب مخاطبا إياه: «جيد عملت ، هذا لك فيه ثواب»(١) .

لا ندري في أي مستوى من درجات المصداقية يمكن أن نموضع هذه الروايات حول الإباحية الجسدية ، علما بأن المؤرخ ابن منقذ يرويها من موقع الشاهد اللصيق بالحدث ، لكن يبدو مع ذلك أنها لم تسلم من أغلال الإسفاف والشطط . وإذا سلمنا بصحتها ، فإنها لا تعد أن تكون استثناء كان وراء حرص هذا المؤرخ على سردها لإثارة القارئ وتشويقه. بيد أن ما يستنتجه الباحث من هذه الرواية – بعيدا عن عنصر الغرابة فيها– يتجلى في الاختلاط الذي كان يقع بين المسلمين والصليبيين "، مما يدحض فكرة انعدام التعايش بين الجانبيين .

وعلى كل حال فإن الكتابات التاريخية الإسلامية تجعل من المرأة الإفرنجية متحررة إلى حد الميوعة . وقد يكون قياسا على قيم المجتمع الإسلامي وعاداته ، لذلك نجد المؤرخين يسهبون في ذكر ما يعتبر "شاذا" في مخيالهم الاجتماعي . وفي هذا الصدد يطنب الأصفهاني في ذكر العديد من الصفات التي تصورّ ميوعة المرأة الإفرنجية ، فهي حسبما يذكره تتميز بالتبرج والميوعة والتغنج والشبقية دون أن يخفى ما تميزت به من جمال ربما يكون قد جعلها تنحو نحو مجال الميوعة ، فهو يصف

(١) نفسه ،ص١٢٦ .

قامتها فيذكر أنها «عجراء هيفاء غناء لفاء» . ولم يخف إعجابه بجمالها فذكر أنها «تسحر بنضارتها نظارها، وتتثني ، كأنها غصن» . ولم يفته أن يدخل إلى جنسها، فأكد أنها تتعاطى للفساد . وفي هذا الصدد يذكر في نص مسجوع أن ثلاثمائة امرأة إفرنجية وصلن في مركب، وهن آية في الحسن والجمال جمعن «من كل زانية نازية» ذكرن «أنهن قصدن بخروجهن تسبيل فروجهن ، وأنهن لا يمتنعن من العزبان» ، وهي إشارة واضحة إلى الحرية الجنسية التي كن يتمتعن بها . كما كن يتقاضين مقابل ذلك أجرة غير مرتفعة بدليل قوله «وسمحن بالسلعة لذوي الأعواز» . وقد يكون ذلك مقابل بالنسبة للمرأة العز باء ، وهو ما يفهم من قوله : «وما عند الفرنج على العز باء إذا أمكنت منها الأعزب حرج ، وما أزكها عند القسوس وإذا كان للعزبان المضيقين من فرجها فرج». ويستشف من هذا النص الطويل أن هؤلاء النسوة القادمات على ظهر المركب استطعن أن يغرين بعض العبيد والمماليك المسلمين(١) .

وعلى الرغم من هذه الأوصاف التي تحط من قيمة المرأة الافرنجية على مستوى المرجعية المجتمعية والدينية في المنظور العربي ، تمدنا الكتابات التاريخية العربية بنصوص تعكس المكانة المتألقة التي بلغتها بعض النساء الإفرنجيات داخل المجتمع الصليبي بالشام . ونسوق في هذا الصدد ملكة وصفها

(١) الفتح القدسي : ٢٤٨ – ٢٤٩ .

أحد المؤرخين[١] «بأنها امرأة كبيرة القدر وافرة الوقر وهي في بلدها مالكة الأمر»، ثم يسرد أنها قدمت في مركب يصحبه خمسمائة فارس بحاشيتهم وخيولهم ، وكان لها من الأموال ما يكفي للإنفاق على هؤلاء الأتباع الذين كانوا طوع يدها لا يقدمون شيئا ولا يؤخرونه إلا بأمرها .

بيد أنه على الرغم من هذه الحرية التي تمتعت بها المرأة الإفرنجية والمكانة المتألقة التي حازتها في هرمية المجتمع، فإن حرية زواجها لم تكن بيدها. وبدون أن نعمم هذا الحكم فإن النصوص القليلة الواردة في هذا الشأن تثبت ذلك . فعندما حاول الملك ريتشارد قلب الأسد أن يزوج أخته للملك العادل ، لقي معارضة لأنه وضع أخته تحت يد مسلم دون مشاورة البابا[٢]!. ورغم أن هذا المنع اتخذ مرجعية دينية- سياسية ، حيث لم يمانع الملك الإنكليزي في تزويج أبنه أخته بدل أخته ، فإن هذه السلوكيات تعكس مدى إمكانية تطبيق مثل هذه القرارات على المرأة دون الرجل ، وتعويض امرأة بأخرى وكأنها مجرد سلعة تستبدل حسب رغبة الرجل من ذوي النفوذ الديني وأصحاب القرارات . وعلى العموم فالقاعدة السائدة لدي الإفرنج أن المرأة الثيب تتزوج بإذن البابا ، بينما المرأة البكر يزوجها أهلها . وفي كلتا الحالتين لا نلمس موقعا لحرية الزواج

(١) نفسه ، ص٢٤٩ – انظر أيضا محمد ماهر حمادة : م.س.س، ٢٠٧-٢٠٨ .

(٢) ابن شداد : م.س، ص٢٠٣ .

لدى المرأة الإفرنجية .

وفي رواية ثانية ذكر الأصفهاني[١] أن ريتشارد قلب الأسد ولى ابن أخته الكونت هنري مدينة صور بدل المركيس الذي ترك زوجته، فتزوجها هنري وهي حامل ، مما أثار استغراب المؤرخ العربي الذي تساءل بنوع من الحيرة كيف أن الحمل لم يحل دون زواجها .

ومن ناحية أخرى ، تفرد ابن منقذ بذكر خبر طريف يهم فضاء النساء الإفرنجيات وإجاباتهم ، وهو أن امرأة عجوز ساهمت رغم كبر سنها في سباق كان ينظمه الصليبيون بالشام ضمن الألعاب التي اعتادوا على تنظيمها[٢] .

ومن الجوانب الثرية في شخصية المرأة الإفرنجية التي سلطت الكتابات الإسلامية عليها الأضواء ، الأدوار العسكرية الرائعة التي لعبتها . وفي هذا المنحى يذكر ابن الأثير[٣] في سياق الأحداث التي أعقبت سقوط القدس بيد المسلمين أن الصليبيين حشدوا الحشود وأخذوا يعبئون أنفسهم ، وكان من ضمنهم النساء الإفرنجيات اللواتي «يبارزن الأقران» . ويذكر في موضع آخر أنه كان من جملة الأسرى الذين أسرهم المسلمون ثلاث نسوة كنّ يقاتلن في زي الرجال ، ولم يعرفن إلا بعد أسرهن وتجريدهن من السلاح[٤].

(١) الفتح القدسي ، ص٥٩٠ .

(٢) ابن منقذ : م.س.ص١٧٧

(٣) الكامل ،جـ ٩ ،ص٢٠١ .

(٤) نفسه ،ص٢٠٣ .

وفي معرض حديثه عن حصار عكا يذكر ابن شداد الذي لم يكن هذه المرة شاهد عيان -بسبب مرض اعتراه- فنقل الخبر عن جندي شارك في المعركة أن امرأة إفرنجية كانت تقاتل المسلمين بضراوة ، وأنها نجحت في جرح العديد من الفرسان المسلمين قبل أن يقبضوا عليها ، ومع ذلك نالت إعجاب السلطان صلاح الدين الأيوبي . وثمة رواية أخرى تذكر إصابة امرأة إفرنجية لجندي مسلم بارز جنديا صليبيا وانتصر عليه ، فكان رد فعل المرأة المذكورة ضرب المسلم بكوز خشب أصابه بجرح(١) .

وقد لفتت مشاركة المرأة الإفرنجية في الحروب انتباه المؤرخ الأصفهاني فخصص لها حيزا هاما مشيرا إلى أن النساء الإفرنجيات كن يقتدين بالفرسان ، فلا يرتدين إلا السوابغ أثناء الحروب . أما العجائز من النساء فكن يحرضن المقاتلين ، ولا يدعن فرصة ليجد الاستسلام مكانا في نفوسهم ، بل كن يعتبرن المشاركة في القتال عبادة ، وهو ما عبّر عنه الأصفهاني(٢) بقوله : «في الفرنج نساء فوارس ، لهن دروع وقوانس ويبرزن في حومة القتال ، وكل هذا يعتقدنه عبادة» ، ولعل جل هذه القرائن تعكس بالملموس الدور الرائد الذي اضطلعت به المرأة الإفرنجية في المجال العسكري داخل كيان

(١) ابن شداد : م.س. ، ص١٦٧ .

(٢) الفتح القدسي ،ص٢٤٩ .

اجتماعي شكلت الحرب حجر الزاوية فيه .

والجدير بالإشارة أن صلاح الدين الأيوبي كان بفضل ما أوتي من مروءة، يكرم المرأة الإفرنجية ويعفو عنها رغم عداوتها للمسلمين، ولا غرو فقد أعطى الأمان لزوجات بعض أمراء الإفرنج بعد تحرير القدس نذكر من بينهن "سيبيلا" زوجة الأمير "جي دو لوسينيان" الذي وقع في الأسر، وأطلق مالها وحشمها، وعندما رغبت في الالتحاق بزوجها المأسور بقلعة نابلس، واستجاب لرغبتها. كما أعطى أمانة إلى زوجة ارناط صاحب الكرك. فضلا عن أميرة أخرى كانت مستقرة بالقدس(١). وبالمثل دفعته مروءته إلى البحث عن فتاة افرنجية أخذت من طرف جنوده، فجاءت أمها متضرعة إليه عسى أن يردها لها، فلم يدخر وسعا في البحث عنها إلى أن أفلح في ردَ البنت إلى أمها(٢).

ورغم اختلاف الديانتين الإسلامية والمسيحية وما كان ينجم عن ذلك أحيانا من تعصب ديني ، فإن هذا الاختلاف لم يحل دون زواج المسلمين بالإفرنجيات ، خاصة بعض النسوة اللاتي كن يقعن أسيرات في يد المسلمين ، وهو ما قام به شهاب الدين مالك بن سلم بن مالك صاحب قلعة جعبر الذي حول أسيرة صليبية إلى جارية ثم تزوجها فأصبحت أما لولده بدران

(١) ابن الأثير : م.س، جـ٩ ، ص١٨٤ .

(٢) ابن منقذ : م.س. ،ص١٦٥ .

وصارت صاحبة الأمر والنهي ، ولو أنها فضلت الهروب فيما بعد والزواج ثانية بإسكافي من بني جلدتها(١) .

وعلى العموم فإن الموضوعية ميزت كتابات المؤرخين المسلمين حول المرأة الإفرنجية كما تعكس النصوص السالفة الذكر . ونعتقد أن ما جاء من أحكام سلبية حولها كالغواية والفساد لم تكن سوى انعكاس أمين لعقلية المؤرخ المسلم ، وتصورات نسجها من صميم قيمه المجتمعية الدينية .

وإذا عرجنا على النواحي الدينية والروحية نجد أن المصادر الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية تفصح عن أهمية البابا في المجتمع الأوروبي الوسيط عموما والمجتمع الصليبي على وجه الخصوص، فمن خلالها يستشف أن الصليبيين كانوا يعتبرون البابا خليفة للسيد المسيح على الأرض، وبمثابة «الإمام الذي للمسلمين»(٢) ، وهو صاحب الحل والعقد والمؤهل لتحريم ما رآه حراما وتحليل ما يراه حلالا. أما وظيفته السياسية فتتمثل في أنه المسؤول عن تنصيب الأمراء في الحكم، ووضع التاج على رؤوسهم ، وحل النزعات التي تشجر بينهم(٣) . كما كان له كامل الحق في إدانة وتجريم كل صليبي ثبت أنه تعاون مع المسلمين(٤) .

(١) ابن منقذ : م.س.ص ١٦٦-١٦٧ .

(٢) ابن منقذ : م.س.ص ١٦٦-١٦٧ .

(٣) ابن الأثير : جـ١٠ ، ص٤٦١ - ٤٦٢ .

(٤) ابن واصل : م.س ، جـ٤ ، ص٢٤٨ .

لكن يمكن أن نستنتج من خلال نص عربي أن بعض الأمراء الصليبيين كانوا غير مرتاحين للبابا وسلطته الدينية ، بل كانوا يوجهون أحيانا انتقادات لاذعة للمؤسسة البابوية ومن جملة هذه الانتقادات أنه من غير المنطقي أن يكون البابا -وهو على رأس قمة السلطة الدينية- دون نسب ولا قرابة مع السيد المسيح . وقد أخذت هذه الانتقادات وجاهتها من خلال مقارنة بعض أمراء الإفرنج بين البابا الذي لا يستند إلى أي اصل أو نسب ديني وبين الخلفاء المسلمين الذين كان تربط معظمهم القرابة مع النبي عليه الصلاة والسلام .

بيد أن هذه الانتقادات كانت تجلب عليهم نقمة وغضب البابا ، مما أدى ببعضهم أحيانا إلى التعرض للقتل ثمنا لتجرئهم عليه(١) .

ورغم افتقار رجال الدين المسيحي بالشام إلى نسب ديني ، فإنهم استغلوا نفوذهم الروحي للمزيد من الإثراء والغنى ، وهذا ما يؤكده نص للمؤرخ ابن الأثير ، ويتعلق ببطريك القدس الذي استغل أموال البيع فجمع منها «ما لا يعلمه إلا الله تعالي» ، دون احتساب الأموال التي كان يمتلكها شخصيا(٢) .

من جهة أخرى ، يلاحظ أن الكتابات الإسلامية تعكس روح التعصب الديني الذي ساد المجتمع الصليبي ، وفي الصدد

(١) نفسه جـ٢ ، ص ٢٥١ .

(٢) ابن الأثير : م.س ، جـ٩ ، ص١٨٤ .

يروي أسامة بن منقذ[1] واقعة عاشها شخصيا عندما كان يؤدي شعائر الصلاة في مسجد صغير يوجد بجوار المسجد الأقصى ، فعندما وجه وجهه شطر القبلة ، هجم عليه أحد الصليبيين وأراد أن يرغمه على قلب وجهه نحو الشرق على غرار ما يفعله الإفرنج . كما شاهد واقعة أخرى جرت للأمير معين الدين الذي كان في جامع الصخرة، فدخل عليه إفرنجي يزعم أنه قادر على أن يجعله يرى الله صغيرا ، فأتى بصورة مريم العذراء وهي تمسك بين يديها السيد المسيح ، مدعيا أن الصورة تمثل صورة الله عندما كان صغيرا [2]. وهذا النص لا يعكس سعي بعض الإفرنج لجرح شعور المسلمين الديني فحسب ، بل يؤكد تأليه المجتمع الأوروبي للسيد المسيح كذلك . ويبدو أن البابوات كان لهم دور في إذكاء التعصب الديني[3] .

وتمخض عن هذا التعصب صورة أخرى قاتمة عن الإفرنج لم تخفها النصوص العربية، وهي انعدام الإنسانية لديهم إذ كانوا يفتكون بالأسرى المسلمين دون رحمة. وفي هذا المنحى يورد أحد المؤرخين المسلمين[4]. رواية مؤداها أن ريتشارد قلب الأسد غدر بأهل عكا الذين طلبوا الأمان بعد تغلب الصليبيين

(١) كتاب الاعتبار ، ص١٣٤ . (٢) نفسه ، ص ١٣٥ .

(٣) انظر رسالة صلاح الدين الأيوبي إلى الديوان العزيز سنة ٥٨٦ هـ عند : محمد ماهر حمادة : م. س ، ص٢٠٨ .

(٤) ابن شداد : م.س، ص١٧٤ .

على بلادهم، فاحضر هؤلاء الأسرى وأوثقوهم في الحبال، وحملوا عليهم حملة واحدة وقتلوهم ضربا بالسيف؛ وهذه صورة تخالف تماما تعامل المسلمين مع الأسرى الإفرنج، إذ يقدم صلاح الدين الأيوبي بحلمه وعفوه أنموذجا رائعا في هذا الصدد[1].

ويمكن القول أن طابع الغدر يعد من الجوانب السلبية التي سجلتها الكتابات الإسلامية وشكلت صك إدانة للمجتمع الصليبي ، ولا غرو فإن هذه الصفة ميزت سلوكيات بعض ملوكهم الإفرنج ونسوق في هذا الصدد مثال بولدين الثالث (١١٤٢-١١٦٢م) أمير عكا الذي وعد ركاب إحدى مراكب المسلمين بعدم سبيهم ، لكن انتهى الأمر إلى تجريد الرجال من أسلحتهم ، وسلب النساء كل ما كن يملكن من الإفرنج مقابل تسليم المدينة لهم ، لكن هؤلاء لم يحترموا مواثيقهم ، بل أخلوا بعهدهم بالأمان «وأخذوا أموالهم واستنفذوها بالعقوبات وأنواع العذاب»[2] .

ولم تكن صورة لينورد صاحب الكرك[3] أقل قتامة من المثالين السابقين حتى أن المصادر الإسلامية وصفته بأنه كان «من أعظم الإفرنج وأخبثهم» تعبيرا عن روح الغدر التي لصقت

(١) انظر الكامل : جـ٩ ، ص١٨٤ .

(٢) نفسه ، جـ ٨ ، ص ٢٢١ .

(٣) حصن بالأردن على الطريق بين الشام ومصر .

به . ولا غرو فقد استغل فرصة اجتياز إحدى قوافل المسلمين بالقرب من حصنه سنة ٥٨٢هـ ليغدر بهم ويأسرهم ويسلب أموالهم وكل ما ملكت أيديهم ، بل لم يتورع عن جعلهم في «المطامير والحبوس الحرجة» ، فلما ذكروه بعهد الأمان الذي أعطاه لهم أجابهم بكثير من التحدي والكبرياء : «قولوا لمحمدكم يخلصكم»[١] ، وهذا ما حدا بصلاح الدين الأيوبي إلى بعث رسالة يقبح فيها فعله وغدره[٢] .

رغم سوادوية هذه الصورة من الناحية الرسمية ، فإن المؤرخين المسلمين تناولوا بعض الجوانب المضيئة في الحياة الدينية داخل المجتمع الصليبي بالشام ، فكشفوا عن حياة الزهد والعبادة التي لم تنعدم في نفوس بعض الشرائح الاجتماعية . ويمكن الاستشهاد في هذا الصدد بالمؤرخ ابن منقذ ، فعندما زار قرية تدعى سبسطي من أعمال نابلس شاهد بالعيان أمام قبر النبي يحيى بن زكريا عليه السلام كنيسة يقبع فيها عشرة شيوخ رؤوسهم مكشوفة ، وهم مستقبلون جهة المشرق للتعبد والتبتل . وقد بهره هذا المنظر وترك فيه وقعا مؤثرا عبر عنه بأنه «يرق له القلب»[٣] ، وهو نص يعكس حياة الزهد التي سادت المجتمع الصليبي خلال العصر الوسيط. كما

(١) ابن شداد : م.س. ، ص ٣٢ .

(٢) ابن الجوزي : مرآة الزمان ، جـ٨ ، ص٣٢٤ .

(٣) كتاب الاعتبار ، ص٣٥ .

لا نعدم من النصوص ما يشير إلى اعتناق بعض الصليبيين الديانة الإسلامية[١] .

ثمة نقاط أخرى مضيئة في كيان المجتمع الإفرنجي تعرضت لها الكتابات الإسلامية تناقض ما سجلته في مواضع أخرى عن غدر الإفرنجة ، وهذا في حد ذاته يعكس موضوعية هذه الكتابات ، فهناك نماذج من النصوص تظهر فيها مروءة الصليبيين وحفاظهم على المواثيق والعهود ، نذكر من بينها ما اثر عن الملك فريديريك الذي سلم إليه الملك الأيوبي الكامل مدينة القدس بعد انهيار المقاومة الإسلامية ، فقد حال هذا الملك الإفرنجي المذكور دون قيام بعض القساوسة من ارتكاب بعض الأعمال التي تخدش شعور المسلمين ، بل أنه لم يستسغ ما قام به أحد قضاة المسلمين من منع المؤذن من إقامة الصلاة أثناء دخوله القدس قبل تسليمها احتراما له رغبة أو رهبة ، وطلب من المؤذنين أن يرفعوا الآذان كعادتهم كما وزع الهبات على القائمين بشئون المسجد الأقصى[٢]، ولعل هذه الصورة الرائعة التي تنطق بروح التسامح ما يدل على موضوعية المؤرخين المسلمين ، مما يؤكد مصداقية أحكامهم حول المجتمع الصليبي الذي عايشوه وخبروه .

(١) يذكر ابن منقذ أنه كان في جملة أسرى إحدى الحملات العسكرية امرأة إفرنجية عجوز ومعها ابنة شابة حسنة الخلق لها ابن اعتنق الإسلام . انظر كتاب الاعتبار ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) المقريزي : م.س. ، ١ ، ص٢٦٩ .

قصارى القول أن الكتابات الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية تضيء مساحات هامة من المجتمع الصليبي في بلاد الشام ، وتحفر في جوانب هامة من مخزون عاداته ونظمه على المستويات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والدينية والفكرية . وقد أمكن تجميعها وتنسيقها وتقديم صورة أكثر توازنا وحيادا رغم تأثر أصحابها بتداعيات الحروب الصليبية ، لذلك يمكن اعتبارها وثيقة هامة للغاية ، ولكنها لا تشكل رؤية متكاملة إلا إذا تم اعتماد الباحث كذلك على كتابات المؤرخين الإفرنج الذين عاصروا بدورهم الحروب الصليبية، وهو ما نأمل أن نعالجه في دراسة مستقبلية .

المرأة الأوروبية في المجتمع الصليبي ببلاد الشام كما وردت في الأدبيات التاريخية الإسلامية

صورة الأنثى الأجنبية من خلال العقلية العربية الذكورية

تمخض عن استقرار الصليبيين في بلاد الشام تعايش حضاري بين المجتمعين الإسلامي والأوروبي، وانفتاح كل طرف على الآخر، ومعرفة دقيقة بعاداته وتقاليده، وإدراك عميق لمكوناته الداخلية. ولعلَ أكثر الظواهر الاجتماعية التي أثارت المؤرخين المسلمين في خضم هذا التعايش ظاهرة المرأة الأوروبية، التي شكلت بسلوكها طرازاً غريباً [illegible] الإسلامي، خاصة أنها أصبحت [illegible] المسلمين لأول مرة خلال هذه الحروب، فظهرت كتابات ونصوص عربية - إسلامية تعرض لأخبارها ولو بكيفية [illegible]

مقتضبة، جاءت في السياق العام لأخبار الحروب الصليبية.

ورغم طرافة هذا الموضوع وأهميته في التاريخ الاجتماعي، وإمكانية توظيفه في حقل الدراسات الحضارية المقارنة، فإنه لم ينل حظه الكافي في الدراسات المعاصرة.

صحيح أن بعض الباحثين الغربيين عالجوا موضوع المرأة الأوروبية من زوايا خاصة مثل بحاثة العصور الوسطى جورج دوبي G.Doby، إلا أنه لم يربط دراسته للمرأة الأوروبية بالحروب الصليبية [illegible] لم يخرج عن حدود القرن ١٢م (١).

(1) Duby, (G) . Dames du XIIe siecle , Ti, III, Paris, Gallimard 1995.

وإذا كان الباحث R.Pernoud قد لامس الموضوع في دراسته عن المرأة الأوروبية خلال حقبة الحروب الصليبية[1] ، فإنه لم يتناول الموضوع من وجهة نظر الكتاب المسلمين ، وهي النقطة الأساسية التي نود طرحها في هذه الدراسة .

أما بالنسبة للباحثين العرب المعاصرين ، فلا توجد - حسب علمنا - دراسة أفردت للموضوع باستثناء البحث القيم[2] للباحث اللبناني د. عبد المجيد نعنعي الذي أمدني مشكورا بنصه في إحدى المؤتمرات التاريخية ببيروت ، وهو بحث يستحق كل تنويه ، وإن كنت لا أشاطر صاحبه الرأي في بعض التخريجات .

إن التساؤل الذي يبادر إلى ذهن الباحث وهو يعالج موضوعا من هذا الطراز هو ما الذي جعل المؤرخين المسلمين يهتمون بموضوع المرأة الأوروبية ببلاد الشام ؟ وما مدى حجم هذا الاهتمام ؟ وهل يليق بالمكانة التي احتلتها هذه المرأة في خارطة المجتمع؟

الراجح أن الأدوار البارزة التي نحتتها المرأة الأوروبية في

(1) Pernoud (R) La femme au temps des croisdes , ed Stock Laurence, le livre de poche no 9509, Paris 1990.

(٢) عبد المجيد نعنعي، «صورة المرأة الصليبية في المصادر الإسلامية» ، بحث نشر ضمن كتاب أعمال ندوة المناطق اللبنانية في ظل الاحتلال الفرنجي ، منشورات فليون ، لبنان ١٩٩٧ ص ٣١٤ - ٣٢٧ .

المجتمع الشامي جعلت اهتمام المؤرخين ينصب حولها ، فضلا عن البيئة الاجتماعية المشتركة التي جمعت الطرفين لمدة تربو عن القرنين . ومع ذلك يلاحظ أنهم لم يفردوا لها كتبا أو مواضيع مستقلة تتناول أوضاعها ، بل يفردوا لها حتى فصولا داخل مؤلفاتهم . قد يفسر ذلك بموقف المؤرخين الذين كانوا كغيرهم من الشرائح الاجتماعية الأخرى يحملون المقت والكراهية لمن اعتبروهم "مشتركين" ومحتلين لبلادهم . ولما كانت المرأة الصليبية جزءا لا يتجزأ من هذا العنصر الدخيل ، فإنهم أشاروا إليها بكثير من الاختزال والابتسار . وحتى هذه الحالة من "التعتيم الإعلامي" فإنهم صبوا عليها جام غضبهم ، وكالوا لها عبارات القذف والشتائم حيث نعتوها "بالخنزيرة" وغير ذلك من الصفات الذميمة ، أو ذكروا الشهيرات منهن في صيغة المجهول حطا من قيمتهن مما ينم عن التوتر والتشنج الذي يواكب عادة مرحلة الحروب، وإن كانت بعض الأميرات الأوروبيات يستثنين من هذه القاعدة حيث لم يخف هؤلاء المؤرخون إعجابهم بشخصيتهن. ورغم العيوب التي تشوب النصوص التاريخية الإسلامية حول المرأة الأوروبية ، وتشتتها عبر المصادر المختلفة دون خيط رابط ، فإن أهميتها تكمن في أن كتابها المسلمون عاصروا الحروب الصليبية وعايشوا هذه المرأة المقيمة في بلاد الشام عن كثب ، واتصلوا بها وتحاوروا معها ، وسجلوا في كتبهم ما شاهدوه عنها أو سمعوه عن قرب،

مما يجعل كتاباتهم -رغم نواقصها- وثائق وشواهد أصلية تحمل شحنة كبيرة من الأهمية ، ولها دلالات تاريخية متميزة .

يلاحظ لأول وهلة أن المؤرخين استعملوا مصطلح "الإفرنجية" للتعبير عن المرأة الأوروبية وهويتها الصليبية ، وهو مصطلح محرف عن اسم "الفرنسية" . ولا يوجد اختلاف بينهم في توظيف هذا المصطلح ، وإن كان لا يقتصر على النساء الفرنسيات كما يفهم من صيغته ، بل يشمل النساء اللواتي كن يقمن في بلدان أوروبا ، أو ساهمن في الحروب الصليبية ، مع العلم أن معظم الصليبيين الذين وفدوا على الشام كانوا من بلاد غاليا أي فرنسا الحالية ، فكانت لهجتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأنماط عيشهم هي المهيمنة في مجتمعات الإمارات اللاتينية في المشرق(١) .

كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن النصوص التاريخية الإسلامية اهتمت بالمرأة الإفرنجية التي تنتمي للشرائح الأرستقراطية الصليبية أكثر من اهتمامها بالمرأة العامية ، وهذا ما يفسر غلبة النصوص التي تتحدث عن الأميرات ونساء الفرسان وغيرهن ممن لعبن أدوارا طلائعية في المجتمع الصليبي بالشام ، في حين لا تورد إلا نتفا متقطعة حول المرأة العادية التي غالبا ما يأتي ذكرها في سياق القضايا التي

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور ، «ملامح المجتمع الصليبي في بلاد الشام» ، مجلة المستقبل ، عدد ٨ ، سنة ١٩٨٧ ، ص ٢٩ .

اعتبرها المؤرخون المسلمون شاذة وغريبة من منظورهم الخاص، وهو ما سنوضحه في ثنايا هذه الدراسة.

بداية الإشكاليات : هل هناك نصوص إحصائية حول عدد الصليبيات؟

ما هو عدد النساء الصليبيات المقيمات في بلاد الشام ؟ وما هي النسبة التي يمثلها هذا العدد بالنسبة للصليبيين المستقرين في تلك المنطقة ؟

الواقع أن الباحث لا يمكن أن يحصل على جواب مقنع في هذا المجال ، وذلك بسبب انعدام إحصائيات مضبوطة حول عدد النساء الإفرنجيات اللواتي هاجرن من الديار الأوروبية وأقمن في بلاد الشام ، مما يجعل إمكانية ملامسة هذه الإشكالية تبقى صعبة المنال ، إلا أن هذا لا يمنع من مسايرة الافتراض القائل أن عددهن كان قليلا ، ذلك أن معظم الذين كانوا يقصدون بلاد الشام ، كانوا من فئة الرجال المقاتلين(١) ، وإن كنا نجد إشارات في المصادر الإسلامية تشير إلى مشاركة النساء في الحروب الصليبية كما سنرى لاحقا .

ويؤكد الباحث Pernoud في دراسته المعتمدة على مصادر لاتينية أن عددا من زوجات الفرسان خرجن من أوروبا لمرافقة أزواجهن ، في حين خرجت مجموعة النساء الأوروبيات قصد

(١) عبد المجيد نعنعي ، م.س ، ص٢١٧ .

الحج والوصول إلى القبر المقدس[١]. بيد أن المصادر اللاتينية نفسها والتي اعتمد عليها الباحث المذكور لا تبدد الإبهام الذي يكتنف مسألة عدد النساء الإفرنجيات اللائي قصدن الديار الشامية ، كما أنه لا يفصح عما إذا كانت هذه الرحلة الطويلة تروم الاستقرار أم كانت لمجرد مرافقة أزواجهن أو الحج ثم العودة إلى أوروبا من جديد .

بيد أننا نرجح أن بلاد الشام بخيراتها وسهولها الخضراء وموقعها الاستراتيجي بين الشرق والغرب ووجود بيت المقدس فيها ، كل ذلك أسال لعاب الصليبيين رجالا ونساء ، مما جعل كثيرا من الزوجات الإفرنجيات يفضلن البقاء مع أزواجهن في الديار الشامية . وكانت فترات السلم فرصة لقدوم عدد منهن للاستقرار في هذه المنطقة . وبالمثل فإن الخوف من الذوبان جيلا بعد جيل جعل الحاجة ماسة إلى هجرة المرأة الأوروبية نحو المشرق الإسلامي[٢] ، مما أدى إلى نمو عدد النساء الإفرنجيات اللائي أصبحن "النصف المكمل" للرجال داخل المجتمع الصليبي ببلاد الشام . ناهيك عن الأدوار التي بدأت تلعبها داخل هذا المجتمع جعل وجودها في صلب هذا المجتمع أمرا ضروريا ، ولا غرو فقد كانت دوما موجودة في الحياة السياسية والعسكرية ، وفي أعمال التجارة والمرافق العامة ،

(١) Pernoud . ١٩

(٢) سعيد عبد الفتاح عاشور ، س ، ص ٢٧ .

وهذا ما يفسر إشارة ابن الأثير حول كثرة عدد النساء الصليبيات عند حديثه عن عادة صلاح الدين الأيوبي أنه «كان كلما فتح حصنا أو قلعة أعطى أهلها الأمان وسيرهم إليها بأموالهم ونسائهم وأولادهم ، فاجتمع بها عدد كثير لا يعد ولا يحصى» ورغم أن هذا النص لا يفصح عن إحصائية محددة ، فإنه يكشف عن كثرة عدد النساء الصليبيات بمدينة صور[١] . وقريبا من هذا المنحى ، يمدنا نفس المؤرخ بإحصائيات دقيقة ، ولو أنها معممة على النساء والرجال ، إذ يذكر أثناء سرد أخبار عن فتح بيت المقدس أنه كان يوجد بها «على الضبط ألف رجل ما بين فارس وراجل سوى من يتبعهم من النساء والولدان»[٢] . ويذكر في موضع أخر وهو بصدد الحديث عن استرجاع القدس «وأخذ أسيرا ستة عشر ألف أدمي ما بين رجل وامرأة وصبي»[٣] . وهذا العدد لا يخص سوى مدينة القدس ، فما بالك بالأعداد المتوافرة في المدن الشامية الأخرى؟

على كل حال ،وفي انتظار العثور على نصوص أكثر دقة توضح عدد النساء الإفرنجيات المقيمات في بلاد الشام لنا أن نتساءل : ما هي المجالات التي صور المؤرخون المسلمون المرأة الأوروبية كعضو فعال في كيان المجتمع الصليبي؟

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر ، بيروت (دون تاريخ) ، جـ٩ ، ص ٢٠١.

(٢) نفسه ،ص١٨٣ .

(٣) نفس المصدر والصفحة.

في محاولة لتحليل عدم اهتمام المؤرخين المسلمين بموضوع المرأة الإفرنجية، يذهب الباحث عبد المجيد نعنعي إلى تفسير ذلك بمحدودية دور المرأة الإفرنجية في المجتمع الصليبي بالشام[١] . ونحن لا نجاريه في هذا الرأي الذي يناقض ما أورده الباحث نفسه من أدوار المرأة الإفرنجية اعتمادا على المؤرخين المسلمين الذي اجمعوا -كما سنبين من خلال الدراسة- على الأدوار الرائدة التي اضطلعت بها ، خاصة في الميدانين السياسي والعسكري إلى درجة انبهار هؤلاء المؤرخين وإعجابهم الشديد بما كانت تقوم به في هذين المجالين . وعلى كل حال سنحاول تتبع رؤية الكتابات التاريخية الإسلامية للمرأة الإفرنجية بالشام ، ومختلف الأدوار التي تركت بصمات واضحة في المجال السياسي أولا ، قبل الانتقال إلى المجالات الأخرى .

المرأة الإفرنجية في مجال السلطة السياسية في المجتمع الصليبي :

يعتبر موضوع المرأة وعلاقتها بالسلطة السياسية بالنسبة للمجتمع الإسلامي -وضمنه النخبة المثقفة- ظاهرة غريبة وغير مألوفة ، وربما مستفزة تجلب الاستهجان . ولم يكن المؤرخ العربي بمعزل عن هذه القاعدة ، فعقليته لم تعتد على زعامة المرأة واتخاذها القرارات السياسية الحاسمة، وسعيها الدؤوب للوصول إي سدة الحكم . لكن فجأة وجد هذا المؤرخ نفسه أمام

(١) عبد المجيد نعنعي ،س.م، ص٣١٦ .

واقع سياسي فرض نفسه ، وأمام نسوة إفرنجيات نجحن في تسنم هرم الحياة السياسية والتربع على عرش الممالك التي انتعشت في بيت المقدس والرها وأنطاكية وطرابلس ، بل كن أحيانا ينتزعن الحكم من الرجال انتزاعا ، أو يقمن بأعمال الوصاية على الأمراء القاصرين .

ومما ساعدها على ذلك كثرة الأمراض وما كان ينجم عنها من وفيات كانت تحصد أرواح الأطفال الإفرنج . وقد يكون ذلك أيضا بسبب اختلاف المناخ والبيئة وأنماط العيش في الشرق ، علما بأن هذه الآفات كانت تعصف بأرواح الأمراء الصغار ، فيترتب عن ذلك فراغ في السلطة يؤدي إلى أيلولة الحكم لزوجة الملك بعد وفاته أو إلى إحدى قريباته[١] .

وسواء كانت هذه الظروف وراء تسلم المرأة الإفرنجية مهام الحكم ، أو أن العقلية الإفرنجية التي لا تمانع في ممارستها للشؤون السياسية كانت وراء ذلك ، فالواقع بما لا يدع مجالا للشك وصولها للمسؤولية السياسية . وبما أن الأمراء المسلمين اضطروا للتفاوض أو التحالف معها كمحاكمة ، فإن الكتابات التاريخية الإسلامية "أجبرت" على تناول موضوعها انطلاقا من هذا المستوى السياسي ، وإن كان طابع الاختزال يغلب على روايات المؤرخين ، مع تجاهل ذكر اسم الأميرات في بعض

(12) Maalouf (A) , Les croisades vues par les Arabes, ed. Lattes-Series: jai lu, no 1916, Paris 1988, P132.

الأحيان[١] .

من بين النصوص الهامة التي نعثر عليها في هذا الصدد ، رواية سردها ابن القلانسي[٢] حول وفاة الملك "الكند أجور" Foulque d Anjoo بسبب مرض انتابه ، فنصبت زوجته وصية على العرش حتى يصل ابنها إلى سن الحكم «ورضي الإفرنج بذلك واستقامت الحال عليه».

وللتذكير بمعطيات هذه الرواية ، فإن الأميرة الوصية على العرش التي يشير إليها ابن القلانسي هي الأميرة الصليبية "ميليسند" Melisende التي ورثت عرش أبيها "بودان الثاني" Bodowin II، فحكمت إمارة بيت المقدس بعد وفاته سنة ١١٣١م دون أن يكون له ابن ذكر يخلفه ، مما جعلها تنصب ملكة مع زوجها "فولك دانجو" المذكور الذي شاركها الحكم . لكن بعد وفاة هذا الأخير انفردت بالسلطة وأصبحت وصية على العرش في انتظار بلوغ أبنها سن الرشد كما ورد في النص .

وقد تستوقف الباحث عبارة «ورضي الإفرنج بذلك» ، لأنها توحي بأنهم لم يكونوا معتادين على تولي المرأة أمور الحكم ، لكننا نجد في الواقع السياسي الصليبي ما يثبت ذلك . بيد أن ابن القلانسي أورد هذا النص انطلاقا من المعايير والقيم الاجتماعية التي كانت تتحكم فيه ، وهي قيم المجتمع الإسلامي

(١) عبد المجيد نعنعي ،س.م. ، ص٣٢٠ .

(٢) تاريخ دمشق ، طبعة دمشق ، دار حسان ، ص٤٣٤ .

الذي يقصي المرأة من دائرة السياسة في الواقع العملي على الأقل .

ومهما كان الأمر فإن هذه الرواية تعكس قوة ونفوذ المرأة الإفرنجية ، ويتجلى ذلك في ثلاث نواحي :

١- حنكتها السياسية التي أفلحت في تجاوز أزمة شغور منصب الوراثة وسدَ هذا الثغرة التي حدثت نتيجة عدم وجود وريث .

٢- وقوفها في وجه أي محاولة تستهدف معارضة توليها وصاية العرش، وهو ما تدل عليه عبارة «ورضي الإفرنج بذلك»، مما يعكس قدرتها وحسن تدبيرها لمواجهة كل الاحتمالات الممكنة.

٣- نجاحها في فرض الاحترام والهيبة على الزعماء الصليبيين تجاهها ، وهو ما يتجلى في دعوة لعقد مؤتمر لقادة الحملة الصليبية الثانية في عكا في ٢٤يونيو ١١٤٨م ، حيث ترأسه بنفسها باعتبارها ملكة لإمارة بيت المقدس. ونعتقد أن كل هذه المعطيات تؤكد بالملموس مدى القوة والنفوذ السياسي اللذان كانت تتمتع بهما المرأة الإفرنجية .

ومن بيت الأميرات الإفرنجيات اللاتي ورد ذكرهن في المصادر الإسلامية أيضا الأميرة "سبيلا" Sibylle التي يروي ابن الأثير[١] في أخبارها كيف أن أباها "بودان الرابع" توفي

(١) الكامل ، جـ٩ ، ص١٧٤ .

نتيجة إصابته بمرض الجذام ، وكان قبل وفاته قد أوصى بالحكم لابن أخته ، وغير أن الموت لم يرحم هذا الأخير ، فانتقل إلى أمه "سبيلا" . ويضيف نفس المؤرخ في سياق أخبار هذه المرأة رواية حول زواجها مرة ثانية أسفر ضمن ما أسفر عنه انتقال العرش لصالحها ثم لصالح زوجها رغم معارضة البارونات لقرارها ، إلا أنها تمكنت من كسر المعارضة مما يؤكد حنكتها كذلك وتمرسها في أمور السياسة والحكم .

وتذكر النصوص التاريخية الإسلامية أخبار العديد من الأميرات اللاتي ورثن العرش وفرضن أنفسهن في السلطة . فبعد وفاة "سبيلا" سنة ١١٩٠م ، ورثتها في الحكم أختها "إزابيل" Esabelle على العرش ، متجاورين إدارة زوج "سبيلا" الذي كان يطمع فيه ، وهو ما يعكس أيضا نفوذ المرأة الإفرنجية وتفوقها ، بل ستؤكد هذه الأميرة مرة أخرى قدرتها السياسية عندما تزوجت من ثلاث رجال من النبلاء لم يفلح أي واحد منهم في انتزاع السلطة من يدها . وعلى العموم فقد اقتصر دور أزواج الأميرات على مشاركتهن في الحكم دون الاستئثار بالسلطة الفعلية ، مما جعل ابن الأثير يقف من هذه الظاهرة موقف الغرابة قائلا : «وإن الفرنج لهم ملك يجمعهم ، وإن أمرهم إلى امرأة وهي الملكة»[١] . ويبدو أن مسألة مشاركة الأزواج للأميرات الإفرنجيات في الحكم وزواجهم منهن ليست مسألة

(١) نفسه ، ص١٢٨ .

جوهرية بقدر ما هي مسألة عرفية وعادة تتناسب مع تقاليد الممالك الأوروبية في العصور الوسطى ، وهذا ما يفهم من كلام ابن الأثير أن الزواج الثالث للملكة "إيزابيلا" بأحد أمراء سنة ١١٩٨م لم يكن سوى محاولة للخروج من مأزق سببه وجود ملكه بمفردها دون زوج يشاركها في الحكم ، وهو ما لم يتناسب مع التقاليد الأوروبية في العصر الوسيط كما سبق الذكر.

ويزداد الدور السياسي للمرأة الإفرنجية تعاظما بعد وفاة "إيزابيلا" التي تركت خمس بنات ورثت كبراهن وهي Marie de Mont Ferat الحكم . ويمكن القول أن القرن ١٣م كان بالنسبة للصليبيين في الشام "قرن المرأة" وحسبنا أنها ظلت تحتكر السلطة وترث الحكم ، بينما يكتفي المجتمع الصليبي بإيجاد الزوج الذي يشاركها في الحكم حتى يتم الخروج على التقاليد والأعراف الأوروبية ، وهذا ما يفسر موقف الإمبراطور " فريديريك الثاني" الذي حصل قبل مجيئه إلى المشرق -لاسترداد بيت المقدس – على مباركة البابوية وتزكيتها لزواجه من الأميرة Isabelle De Brienne ورثيه عرش المملكة اللاتينية حيث تزوج الطرفان في إيطاليا[١] .

من جهته ، يكتشف صاحب الفتح القدسي[٢] عن المكانة السياسية التي بلغتها المرأة الإفرنجية والنفوذ المتعاظم الذي

(١) عبد المجيد نعنعي ، م.س ص ٣٢٤ .

(٢) الاصفهاني : الفتح القدسي ، ص ٢٤٨ – ٢٤٩ .

آلت إليه من خلال رواية تتعلق بإحدى الأميرات الإفرنجيات دون أن يذكر أسمها ، وهو في ذلك لم يخرج عن القاعدة التي أطرت معظم المؤرخين المسلمين الذين تعمدوا إهمال ذكر أسماء بعض الإفرنجيات بقوله أنها «امرأة كبيرة القدر وافرة الوفر ، وهي في بلدها مالكة الأمر» ، مضيفا أنها قدمت إلى بلاد الشام في مركب يرافقه خمسمائة فارس بحاشيتهم وخيولهم ، وكان لها من الأموال ما يكفي للإنفاق على هؤلاء الأتباع الذين كانوا يأتمرون بأوامرها ولا يخالفون في أي قرار تصدره .

ويكشف هذا النص مجموعه من الحقائق منها :

١- الشخصية القوية لهذه المرأة ووزنها السياسي وما يتمخض عن ذلك من هيبة واحترام ، وهو ما يعكسه النص بعبارة «كبيرة القدر» .

٢- ثروتها الواسعة التي تدل عليها ما كانت تملكه من أموال طائلة لإنفاقها على الجنود والاتباع .

٣- إن كلمة "الأتباع" أي الفرسان ، تشير إلى أنها كانت أميرة إقطاعية ، وأن هذا المنصب لم يكن حكرا على الرجل الإفرنجي دون المرأة .

٤- كان لها الكلمة النافذة حيث لم يكن يجرؤ على معارضة قراراتها أي معارض .

ولم يكن الحكم قاصرا على الأميرات فحسب ، بل إن

أمهات الأمراء تقلدن بدورهن الحكم في بعض الإمارات الصليبية ، مصداق ذلك ما ورد في رحلة ابن جبير . فإبان سفره من دمشق إلى عكا في خريف ١١٤٨م ، مر يحصن تبنين ، فكان من جملة ما أثار انتباهه أن حاكمة هذا الحصن امرأة إفرنجية هي أم أمير عكا . ويبدو أن هذه الظاهرة قد أثارت استهجانه مما جعله يصف هذه الحاكمة بأنها «خنزيرة تعرف بالملكة»(١) ، وهو تعبير قدحي يحمل دلالة على موقف الكتاب المسلمين والنظرة السلبية التي كانوا يرون من خلالها المرأة الأوروبية في علاقتها بالمجال السياسي .

وإذا كانت النصوص السالفة الذكر تثبت ما اتسمت به الأميرات الإفرنجيات من حكمة وذكاء وشخصية قوية ساهمت في حل الأزمات السياسية والقضاء على النزاعات الداخلية وإطالة أمد الحكم الصليبي ببلاد الشام ، فالكتابات الإسلامية تلقي الأضواء على بعض الحالات العكسية التي تثبت تهور بعض الأميرات الإفرنجيات بسبب ولعهن بالسلطة . ونسوق في هذا الصدد نموذج الأميرة "ألكس" Alex زوجة "بوهمند الثاني" Bohemound II حاكم إمارة أنطاكية . فبعد هلاك زوجها في إحدى المعارك -وكان قد ترك الحكم لأبنته الصغيرة "كونتستانس" - ، لم يعجبها هذا القرار ، فسارعت إلى الاستيلاء على الحكم رافضة أن ينحصر دورها في مجرد

(١) ابن جبير : رحلة ابن جبير ، بيروت ١٩٨٦ (ط٢) ، دار ومكتبة الهلال ، ص ٢٤٧ .

الوصاية على ابنتها . ولتفعيل دورها ودفع أي خطر يهددها ، سعت إلى الاتصال بالأمير العربي صاحب حلب آنذاك الأتابك زنكي ، فتحالفت معه وعرضت عليه الاعتراف بممتلكاته مقابل دعم تحركها ضد أي تدخل إفرنجي معاكس . غير أن والد هذه الأميرة لم يستسغ هذا الأمر ، فبادر إلى حصار ابنته بأنطاكية وإرجاع السلطة إلى حفيدته ، وانتهى الأمر بإخراجها من المدينة المذكورة وإقرارها في حكم اللاذقية وجبلة .

ومهما كانت نتيجة هذا الصراع ، فالمسألة الأساسية تكمن في إعطاء وجه آخر للمرأة الإفرنجية ، وهو وجه سلبي يسير في اتجاه يعاكس المصلحة العليا للصليبيين في مواجهة أعدائهم المسلمين .

وبطبيعة الحال لم يترك المسلمون مثل هذه الفرصة تمر دون استغلال ذكي ، خاصة القائد العربي اللامع صلاح الدين الأيوبي الذي عرف كيف يستغل هذه الأخطاء في إنجاح مشروعه التحرري . وحسبنا أنه أقام علاقة طيبة مع زوجة "بهموند الثالث" Behemound III حاكم إمارة إنطاكية . ولحسن الحظ فإن الكتابات الإسلامية أشارت إلى هذه العلاقات ولو أنها لم تفصح بما فيه الكفاية عن تفاصيلها[(١)] .

وفي نفس المنحنى يذكر سبط بن الجوزي أن الملك العادل

(١) كتاب الروضتين في أخبار الدولتين ، القاهرة ، مطبعة وادي النيل ١٢٨٧ - ١٢٨٨ هـ ، جـ ٢ ، ص١٣١ .

كانت له علاقة بامرأة إفرنجية في عكا كانت تمده بكل الأخبار عن بلدها وأميرها ، وكان يتحفها بالهدايا . ولم تتورع هذه الأميرة الإفرنجية عن المجاهرة بعلاقتها مع هذا الأمير العربي[(١)] . بيد أن أخطاء الإفرنجيات وعمالتهن لصالح المسلمين لم تكن تستغل دوما بالطريقة المثلى ، وهذا ما يفسر صمت النصوص عن ذكر كيفية استغلال الأمير العربي في حلب لتحالف الأميرة Alix معه .

تلك بعض النماذج التي استعرضناها من خلال النصوص العربية الإسلامية التي تثبت دور المرأة الإفرنجية في مجال السياسة وإن كان المؤرخون المسلمون لم يذكروا كل النساء الإفرنجيات اللاتي لعبن دروا سياسيا هاما ، بل اكتفوا بسرد أخبار الأميرات الشهيرات ، علما بأن هناك أميرات أخريات كان لهن دور سياسي كبير في الرها وطرابلس وأنطاكية مثل "سيسيليا" و"كونستانس" Constance و"هودرينا" Hodrianne و"لوسيا" Lucie [(٢)] وغيرهن من الأميرات اللاتي طالهن التهميش في كتابات المؤرخين المسلمين . لكن رغم هذا التقصير ومع قلة النصوص فقد اتضح أن المرأة الإفرنجية فرضت نفسها في قمة الهرم السياسي ، وأنها وصلت إلى العرش ومارست الوصاية السياسية الحاسمة الكبرى ، فماذا عن دورها في

(١) سبط الجوزي ، مرآة الزمان ، حيدر أباد ، جـ٨ ، ق٢ ، ص٤٤٦ .

(٢) عبد المجيد نعنعي ، م.س ، ص٣٢٥ .

المجال العسكري ؟ .

المرأة الإفرنجية والمجال العسكري:

لم تكن الفكرة الصليبية حكرا على الرجل في المجتمع الصليبي فحسب ، بل عقيدة لكافة شرائح هذا المجتمع بما في ذلك المرأة التي لم تتقاعس عن المشاركة في الحملات الصليبية كجندية ومقاتلة . وإذا كانت النصوص اللاتينية تكشف عن دور المرأة الإفرنجية في مجال نقل الأطعمة والمياه إلى المحاربين ورفع معنوياتهم ، ورعاية الجرحى والمعطوبين منهم ، فضلا عن مشاركتها في الحملات الصليبية الأولى كما تؤكد ذلك الأميرة البيزنطية "أناكومنين" Anne Commene في اشارتها إلى وجود نساء إفرنجيات كثيرات ضمن مقاتلي الحملة الصليبية الأولى ، كذا في معركة دار يليوم سنة١٠٩٧م[(١)] ، فإن النصوص الإسلامية تلقي المزيد من الضوء على الأدوار العسكرية التي لعبتها المرأة الإفرنجية ، وتنوه بشجاعتها وإقدامها في الساحة العسكرية .

يذكر ابن الأثير في سياق الأحداث التي أعقبت سقوط القدس بيد المسلمين أن الصليبيين حشدوا الحشود ، واخذوا يعبئون أنفسهم ، كما من بينهم النساء الإفرنجيات اللاتي «يبارزن الأقران» على حد تعبيره[(٢)] . وفي موضع آخر في كتابه

(١) انظر عبد المجيد نعنعي ، م.س ،ص٣١٧ ٣٢٧ .

(٢) الكامل ، جـ٩ ، ص٢٠١ .

"الكامل" يذكر من جملة الأسرى الذين أسرهم المسلمون ، ثلاث نسوة يقاتلن في زي الرجال ، ولم يعرفن إلا بعد أسرهن وتجريدهن من السلاح[(١)] .

يشي النصان السابقان ببعض الحقائق نذكر منها :

* مشاركة المرأة الإفرنجية في المعارك .
* وضع نفسها في موضع المساواة مع الرجل .
* الشجاعة الفائقة التي كانت تتمتع بها .
* ذكاؤها المتمثل في التمويه على الخصم عن طريق الظهور بزي الرجال وذلك لإرهاب العدو وإيهامه بكثرة عدد الجيش الصليبي .

من جهته يذكر ابن شداد[(٢)] في معرض حديثه عن حصار عكا نقلا عن جندي شارك في المعركة التي دارت رحاها بين المسلمين والصليبيين أن امرأة إفرنجية كانت تقاتل المسلمين بضراوة ، وهي ترتدي بذلة عسكرية خضراء وتوجه سهامها دون توقف إلى الفرسان المسلمين ، وأنها نجحت في جرح العديد منهم ، قبل أن يجهضوا عليها ، ومع ذلك نالت إعجاب السلطان صلاح الدين الأيوبي ببسالتها وقدرتها في ميدان القتال . وفي رواية ثانية يذكر أن جنديا مسلما بارز جنديا

(١) نفسه ، ص ٢٠٣ .

(٢) النوادر السلطانية ، ١٩٦٤ (دون مكان الطبع) ، ص ١٦٧ .

صليبيا وانتصر عليه أمام مرأى ومسمع امرأة إفرنجية ، فكان رد فعلها أن ضربت الجندي المسلم بكوز خشب أصابه بجرح ، مما يؤكد قدرتها على المواجهة والتضامن مع الرجال من بني جلدتها وتحيق ما عجز هؤلاء عن بلوغه .

كما استرعت مشاركة المرأة الإفرنجية في الحروب انتباه المؤرخ الاصفهاني(١) الذي أفرد لها فقرات هامة أكد فيها أن النساء الإفرنجيات الحديثات السن كن يقتدين بالفرسان الصليبيين ، وهي إشارة صريحة إلى أن المرأة المقاتلة وضعت نفسها ندا للرجل . أما النساء العجائز فكان دورهن يتمثل رغم تقدمهن في السن في المشاركة في المعارك عن طريق تحريض المقاتلين ورفع معنوياتهم وإبعاد كل هواجس اليأس والاستسلام عنهم ، بل إن القتال اعتبر لدي النساء الإفرنجيات حسبما يذكر هذا المؤرخ نوعا من العقيدة التي يجب احترامها والإخلاص لها، وهو ما عبر عنه بقوله «وفي الفرنج نساء فوارس ، لهن دروع وقو انس ، يبرزن في حومة القتال ، وكل هذا يعتقدنه عبادة» . ولا شك أن الانطلاق من هذه القاعدة كان يشكل بالنسبة لهن حافزا نفسيا مشجعا.

ومن الشواهد التي تنهض حجة على الدور العسكري للمرأة الإفرنجية، نذكر أنه إبان الحملة الصليبية السابعة التي تزعمها لويس التاسع عشر ضد مصر ، كانت زوجته الملكة

(١) انظر : الفتح القدسي ، ص٢٤٩ .

"ماري" تقف إلى جانبه وتشد عضده ، بل أنه أسند إليها مهمة تسيير شؤون مدينة دمياط والدفاع عنها . وبعد وقوع زوجها في شباك الأسر ، تحملت المسئولية العسكرية كاملة وأدتها بمقدرة فائقة(١) .

وثمة قرينة أخرى تعكس الدور العسكري للمرأة الإفرنجية خلال الحصار الذي طال مدينة طرابلس ، فقبل سقوطها بيد السلطان قلاوون سنة ١٢٨٩م ، وكانت الكونتية "لوسيا" Anti-oche Lusie d أخر جندي يدافع عنها بعد أن أوكل لها جل قادة ونبلاء المدينة هذه المهمة العسكرية ، وإن لم تفلح فيها بسبب الأوضاع المتردية للإفرنج آنذاك(٢) .

ومن الأميرات اللواتي بلغن شأوا عظيما في القيادة العسكرية أيضا ، يشير الأصفهاني إلى قائدة وزعيمة محنكة يصفها بأنها «كبيرة القدر» ، ويذكر أنها وصلت في سفينة عسكرية ضخمة تقل خمسمائة فارس بخيولهم وأتباعهم ، وأن لها من الأموال ما يكفي للإنفاق عن هؤلاء الجنود . وكان لها سلطة عسكرية نافذة عليهم تتمثل في طاعة أوامرها والانصياع لأي قرار تصدره ، فضلا عن اعتبارها قدوة لهم في كل تحركاتهم العسكرية «فهم يركبون بركباتها ويحملون ويثبتون لوثباتها»(٣) .

(١) نفسه ، ص٣٢٨ . (٢) نعنعي ، م .س ،ص ٣٢٩ .
(٣) الاصفهاني ، س.م ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

كل هذه القـرائن تعكس بالملمـوس الدور الرائد الذي اضطلعت به المرأة الإفرنجية في المجال العسكري داخل كيان اجتماعي شكلت الحرب حجر الزاوية فيه .

ومع ذلك ، لم تتورع بعض النساء الإفرنجيات عن القيام بأدوار عسكرية سلبية بالنسبة لبني جلدتها إذ كن يفشين أسرار الجيوش الصليبية . وفي هذا المنحى ذكر سبط بن الجوزي في أخبار سنة ٦٢٤هـ بصدد الحديث عن ابن السلطان الأيوبي العادل أنه كانت له علاقات استخبارية ببعض الصليبيين ، موجها إصبع الاتهام على الخصوص إلى بعض النسوة ، معبرا عن ذلك بقوله : «وأكثرهم من نساء الخيالة فكانت طاقتهم في قبالة الكرمل ، فإذا عزم الإفرنج على الغارة فتحت المرأة الطاقة ، فإن كان يخرج مائة فارس أوقدت المرأة شمعة واحدة ، وإن كانوا مائتين شمعتين ، وإن كانوا يريدون حوران أو ناحية دمشق أشارت إلى تلك الناحية»(١) .

ويكشف أبو شامة بدوره عن دور "العمالة" العسكرية التي كانت تقوم بها بعض النسوة من أمثال "سبيلا" التي سلف ذكرها لصالح صلاح الدين بقوله : «امرأة ابرنس أنطاكية وتعرف بدام سبيل كانت في موالاة السلطان، عينا له على العدو، تناصحه وتطلعه على أسرارهم والسلطان يكرمها ويهدي لها أثمن الهدايا»(٢) .

(١) مرآة الزمان ، جـ ٨ ، ق ٢ ، ص ٦٤٦ .

(٢) كتاب الروضتين في أخبار الدولتين ، جـ٢ ، ص١٣١ .

من حصاد ما تقدم يتضح أن المرأة الإفرنجية لعبت أدوارا عسكرية هامة في ميدان القتال ، بحيث لم يكن هذا الدور يقل عن دور الرجل ، وإن كانت فئة منها لعبت دورا سلبيا بتقديمها أسرار الجيش الصليبي.

السمات الاجتماعية للمرأة الصليبية : الحرية الجنسية ، الميوعة الأخلاقية، ومسألة الزواج .

أمدنا المؤرخون المسلمون بمادة تاريخية قيمة حول المرأة الإفرنجية وموقعها داخل كيان المجتمع الصليبي ببلاد الشام . ويفسر هذا الاهتمام بثلاثة عوامل:

١- الطراز الغريب لحياة المرأة الأوروبية ، وهو نمط أثار المؤرخ المسلم لأنه نمط لم يألفه من قبل ، فإذا كان نمط المرأة الشرقية في الغالب الأعمَ لا يتجاوز حدود دائرة رسمها الشرع وتقاليد المجتمع المحافظ ، وإذا كانت النساء الشرقيات تكتفين في الغالب الأعم بالعمل المنزلي وتبتعدن عن المشاركة في أنشطة القطاعات الاجتماعية ، فإن المرأة الإفرنجية كانت على العكس من ذلك تتمتع بحرية كبيرة وتشارك في الحياة العامة بحضور وفعالية ، وكان بإمكانها إظهار محاسن جسدها وإعلان حبها وعلاقتها بالرجل ، والسفر والتنقل بكامل الحرية .

٢- عقلية المؤرخ العربي المسلم التي كانت تنطلق في الحكم على

المرأة الإفرنجية من مرجعية دينية وقيم خاصة بالمجتمع الإسلامي ، فما كان يعتبر عاديا بالنسبة للمرأة الإفرنجية كالعلاقة مع الرجل أو السفر والتنقل بمفردها ، كان يعد شذوذا وخروجا عن المألوف بالنسبة للمؤرخ العربي ، لذلك حرص على إيراد ما اعتبره أمرا غريبا بنوع من الاستهجان ومن السخرية .

٣- انتماء هذا المؤرخ إلى مجتمع ذكوري تكون فيه السيادة للرجل ، في حين يبقى وجود المرأة وجودا هامشيا . أما المرأة التي هاجرت من الغرب الأوروبي فهي تنتمي إلى مجتمع لم تكن فيه السيادة للرجل بكيفية مطلقة .

وأول ما اثار استهجان المؤرخين المسلمين من سلوكات هذه المرأة الصليبية، يتجلى في ما كانت تتمتع به من حرية جنسية . في هذا السياق أورد أسامة بن منقذ[١] رواية طريفة ذكر فيها أن رجلا إفرنجيات وجد شخصا نائما مع زوجته ، فلم يتجاوز رد فعله مستوى تحذير الرجل الغريب من دخول منزله مرة ثانية ! . وأضاف في موضع آخر أن امرأة صليبية كانت صحبة زوجها خارج البيت ، فالتقت بأحد الرجال من معارفها واختلت به للتحدث معه ، ولما أطالت في حديثها تركها الزوج مع صديقها ومضى إلى سبيله ! وهي عادة أخرى لم يألفها المؤرخ

(١) كتاب الاعتبار ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر والتوزيع ١٩٧١ منشورات جامعة برنستون ١٩٣٠، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

المذكور في مجتمعه .

بيد أن ما أثار استهجان هذا المؤرخ من سلوكيات مشينة يكمن في حادث المرأة الإفرنجية التي ذهبت مع زوجها إلى حمام خاص بالرجال فخلعت ثيابها للاغتسال ، وبقيت عارية تماما أمام جمهور من الرجال ، بل إن زوجها طلب من خادم الحمام أن يحلق عانتها أمام الملأ ، وبعد الانتهاء من ذلك وهب له نقودا مقابل ما قدم لها من خدمة ![١] .

وقريبا من هذه الرواية ذكر نفس المؤرخ أن فتاة يتيمة توفيت أمها ، مما جعل أباها مضطرا لاصطحابها معه إلى حمام خاص بالرجال كذلك ، فاغتسلت فيه بمعية أبيها وهي عارية تماما وسط الرجال ، مما أثار استغراب أسامة بن منقذ ، وجعله يبحث عن سبب ، فلما استفسر أباها عن ذلك ذكر له أن أم البنت توفيت ولم تجد من يغسل رأسها وأنه لم يجد بدا من القيام بذلك هو نفسه وهو في حمام خاص بالرجال ! وعلق ابن المنقذ على هذه الحادثة بنوع من التهكم والسخرية حيث أجاب الأب «جيد عملت ، هذا لك فيه ثواب»[٢] . ولعل هذه الوقائع التي جرت أمام سمع وبصر ابن منقذ ما جعله يخرج بحكم قاس حول عدم غيرة الرجال على زوجاتهن بقوله : «ما فيهم غيرة ولا نخوة»[٣] .

(١) نفس المصدر والصفحة . (٢) نفسه ، ص١٢٦ .
(٣) نفسه ،ص ١٢٧ .

لا ندري في أي مستوى من مستوى درجات المصداقية يمكن أن نموضع هذه الروايات حول الحرية الجنسية للمرأة الإفرنجية ، علما بأن ابن المنقذ يرويها من واقع المشاهد اللصيق بالحدث ، لكن يبدو مع ذلك أنها لم تسلم من أغلال الإسفاف والشطط . وحتى لو سلمنا بصحتها ، فإنها لا تعدو أن تكون استثناءات . والراجح أن هذا المؤرخ كان يحرص دائما على سرد مثل هذه الأخبار الغريبة لإثارة القارئ وتشويقه حول مجتمع غريب عن العقلية العربية . بيد أن ما يستشفه الباحث من جميع الروايات التي أوردها ابن منقذ أن هامشا كبيرا من الحرية كانت تتمتع به المرأة الإفرنجية، مقارنة مع المرأة الشرقية خاصة في مجال الحرية الجنسية الذي وصلت فيه إلى حد الميوعة قياسا على قيم مجتمع الإسلامي ، لذلك نجد المؤرخين الآخرين يجمعون على إدانة ما عد شاذا في مخيالهم الاجتماعي . وفي هذا الصدد يطنب الأصفهاني في ذكر العديد من الصفات التي تصور ميوعة المرأة الإفرنجية ، فهي حسبما يذكر تتميز بالتبرج والميوعة والتغنج والشبقية دون أن يخفي ما تميزت به من جمال ربما يكون قد جعلها تنحو مجال الميوعة ، فهو يصف قامتها فيذكر أنها «عجراء هيفاء غناء لفاء». ولم يخف إعجابه بجمالها فذكر أنها(تسحر بنضارتها نظارها ، وتنثني كأنها غصن» . ولم يفته أن يدخل إلى عالم جنسها ، فأكد أنها تتعاطى للفساد . وفي هذا الصدد يذكر في نص

مسجوع أن ثلاثمائة امرأة إفرنجية وصلن في مركب ، وهن آية في الحسن والجمال ، جمعن (من كل زانة نازية»ذكر «أنهن قصدن بخروجهن تسبيل فروجهن ، وأنهن لا يمتنعن من العزبان» ، وهي إشارة واضحة إلى الحرية الجنسية التي كان يتمتعن بها . كما كان يتقاضين مقابل ذلك أجرة غير مرتفعة بدليل قوله : «وسمحن بالسلعة لذوي الأعواز». وقد يكون ذلك دون مقابل بالنسبة للمرأة العزباء ، وهو ما يفهم من قوله : «وما عند الفرنج على العزباء إذا أمكنت منها الأعزب حرج ، وما أزكاها عند القسوس إذا كان للعزبان المضيقين من فرجها فرج». ويستشف من هذا النص الطويل أن هؤلاء النسوة القادمات على ظهر المركب استطعن أن يغرين بعض العبيد والمماليك المسلمين(١).

وفي سبيل تحقيق رغباتها في الحب والعشق ، لم تتورع المرأة الإفرنجية عن إعلان حبها ولو كان ذلك على حساب الإمارات الصليبية ، فعندما تناول ابن الأثير أخبار الملكة "سبيلا" بعد وفاة زوجها يقول: «ثم إن هذه الملكة هويت رجلا من الفرنج الذين قدموا إلى الشام اسمه"جي" - Guy de Lusignan ونقلت الملك إليه»(٢) . ولم تجد المعارضة الشديدة من طرق الأمراء والبارونات الفرنج نفعا أمام رغبة هذه الملكة في الزواج

(١) الاصفهاني ، م.س ، ص٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢) الكامل ، جـ٩ ، ص ١٧٤ .

بالرجل الذي أغرمت به وتوجته بدوره ملكا . كما لم تجد في سبيل تحقيق أحلام عشقها أدنى حرج في تكسير جدار العداوة حتى مع المسلمين ؛وفي هذا الصدد تحدث ابن سبط الجوزي عن علاقة حميمة كانت تربط إحدى زوجات الفرسان في مدينة عكا مع الملك المعظم ابن السلطان الأيوبي العادل . وبرغم أن هذا المؤرخ لا يفصح بما فيه الكفاية عن هل كانت علاقة عشق وحب ، أم مجرد علاقة نسجت خيوطها المصلحة السياسية ، فإن ذكره لنوعية الهدايا التي كان يهديها الطرف الثاني للأول وهي الثياب والعنبر والحرير ، وكذا مجاهرة المرأة بأن هذه الهدايا «من عند صديق لنا من المسلمين»[1] ، ينهض قرينة على أنها علاقات في مجال الحب والعشق ، ولو كانت علاقات من أجل المصالح السياسية لأخفت المرأة أسرار هذه الهدايا .

ويلقي ابن جبير[2] المزيد من الأضواء حول الميوعة الأخلاقية التي طالت سلوك المرأة الإفرنجية . فعندما ألقى بعصا الترحال في مدينة صور ، شهد حفل زفاف عروس صليبية ؛ وكان مما أثار انتباهه في ذلك المشهد الاحتفالي ، كثرة آلات اللهو والمجون ، والاختلاط الذي وقع بين الرجال والنساء دون حشمة أو وقار ، كما أستفزه وبدرجة أكبر إمساك رجلين للعروس من اليمين والشمال وهي في وسطهما تتهادى بلباس

(١) سبط الجوزي ، س. م ، جـ٨ ، ق٢ ، ٦٤٦ .

(٢) رحلة ابن جبير ، ص ٢٥١ .

فاخر ، وتقوم بحركات تنم عن الميوعة ، علما أن الرجلين - حسب رواية ابن جبير- لم يكونا من أقربائها . والأخطر من ذلك أن هذا كان يتم بمشاركة بعض المسلمين ، وهو ما أثار امتعاضه فاعتبره شكلا من أشكال الفتنة ، ولعنة تعوذ منها .

أما عن مشاركة المرأة الإفرنجية في الحياة الاجتماعية فيذكر ابن جبير رواية أخرى تفيد في هذا المجال . فعند وصوله إلى مدينة عكا ، يروي لنا أنه حل بدار نزل ضيافة في انتظار المركب الذي يقله نحو الأندلس ، والمهم في الرواية أنه ينسب ملكية هذا النزل وإدارته إلى امرأة إفرنجية[1] ، مما يؤكد دورها ومساهمتها في تسيير المرافق الاجتماعية .

المرأة الإفرنجية والزواج:

نظرا للأدوار الهامة التي كانت تلعبها المرأة الإفرنجية في المجتمع الصليبي ، فقد كان من اللازم استقدام أعداد وفيرة من النساء للقيام بهذه الأدوار . كما أن الخوف من الذوبان مع تعاقب الأجيال ، جعل الحاجة ماسة إلى هجرة المرأة من الديار الأوروبية نحو الشام ، ومن ثم كثرت أعدادهن مع توالي السنين ، وأصبح هناك جيل من النساء الإفرنجيات في حاجة إلى الزواج . وللأسف فإننا لا نملك سوى نصوص قليلة تغطي هذا الجانب جاءت في سياق ذكر أخبار حكام الإمارات الصليبية . وعلى عكس ما تزعمه المصادر المسيحية التي ذهبت إلى القول

(١) نفسه ، ص ٢٤٨ .

أن الإفرنج المقيمين في بلاد الشام عاشوا منعزلين عن المسلمين[1] ، فإن الزواج بين هؤلاء والإفرنجيات دليل على انتفاء هذه العزلة . صحيح أن مشكلة اللغة كانت تقف عائقا أمام زواج المسلمين بالصليبيات[2] ، لكن ذلك لم يحل دون زواج الطرفين .

وعلى الرغم من الحرية التي تمتعت بها المرأة الإفرنجية على مستوى الحياة العامة كما سلف الذكر ، فإن حرية الزواج لم تكن دائما بيدها . ودون أن نعمّم هذا الحكم ، فإن بعض النصوص تدل على ذلك . فعندما سعى الملك ريتشارد قلب الأسد إلى تزويج أخته للملك العادل لقي معارضة عارمة لأنه وضع أخته تحت يد مسلم دون مشاورة البابا[3]. ومع أن هذا المنع اتخذ مرجعية دينية –سياسية– ، حيث لم يمانع الملك الإنجليزي من تزويج ابنة أخته بدل أخته ، فإن هذا السلوك

---

(١) يزعم مؤلف Gesta Frencorum وهو جندي مجهول من اتباع الأمير البولندي أن الإفرنج ببلاد الشام عاشوا منعزلين عن المسلمين. انظر: منى حماد، «صورة المسلمين في المصادر اللاتينية للحملة الصليبية الأولى». مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنساية والاجتماعية، مجلد ١٢، عدد ١، ١٩٧٧، ص ٢٥٦.

(٢) انظر ما ذكره ابن منقذ في روايته حول خروجه إلى السوق والتقائه بامرأة إفرنجية صرخت في وجهة «وهي تبرير بلسانهم» دون أن يستطيع فهم ما تقوله . كتاب الاعتبار ، ص ١٤١ . إن كان ابن جبير يشير في رحلته إلى أن كتاب الدواوين الإفرنج في مدينة عكا كانوا يكتبون ويتحدثون العربية . انظر رحلة ابن جبير ، ص٢٤٨ .

(٣) ابن شداد ، م.س ، ص ٢٠٣ .

يعكس مدى إمكانية تطبيق مثل هذه القرارات على المرأة دون الرجل ، وتعويض امرأة بأخرى وكأنها مجرد سلعة تستبدل حسب رغبة الرجل أو أصحاب النفوذ الديني والمتنفذين في السلطة . وعلى العموم فالقاعدة السائدة لدي الإفرنج حسبما تذكره الكتابات الإسلامية أن المرأة الثيب تتزوج بإذن البابا ، بينما المرأة البكر يقوم أهلها بتزويجها ، وفي كلتا الحالتين ، لا نلمس موقعا لحرية الزواج لديها . ومهما كان الأمر فإن هذه النصوص تثبت ظاهرة الزواج التي تمت بين المسلمين والصليبيات فاختلاف الديانتين لم يحل دون الزواج السالف الذكر . كما أن بعض الإفرنجيات اللائي كن يقعن أسيرات في يد المسلمين ، كن يحظين أحيانا بالزواج من طرف هؤلاء . ويمكن أن نسوق مثال شهاب الدين مالك بن لم بن مالك صاحب قلعة جعبر الذي حول أسيرة صليبية إلى جارية ، ثم تزوجها فأصبحت أما لولده بدران ، وصارت صاحبة الأمر والنهي ، ولو أنها فضلت بعد ذلك الهروب والزواج ثانية بإسكافي من بني جلدتها[1] وكان المؤرخ ابن الأثير كما يروي ذلك بنفسه قد اتخذ جارية إفرنجية عندما كان مقيما في حلب[2] . وفي رواية أخرى لنفس المؤرخ ، يأتي ذكر خبر جارية صليبية جاءت مع سيدها إلى صاحب منزل ، وبعد حوار معه أخرج لهما امرأة إفرنجية

---

(١) ابن منقذ ، س.م ، ص١٦٦ – ١٦٧ .

(٢) ابن الأثير ، م.س ، ص ١٨٠ .

اتضح بعد ذلك أنهما أختان قد افترقا منذ زمن طويل(١) ، وهو نص يشي بما كانت تتعرض له الجواري الصليبيات من تشتت عائلي نتيجة الحروب الصليبية وظروف الأسر .

وبالمثل ، ترد نصوص أخرى حول زواج المرأة الإفرنجية في سياق الأخبار التي رأى المؤرخون المسلمون فيها نوعا من الغرابة بالنسبة للمجتمع الإفرنجي، وهي الوقائع التي استهجنوها بنوع من الإدانة ،ومن هذا القبيل ما حدث لزوجة مركيز مدينة صور ، فقد قتل هذا الأخير وهي لا تزال في مقتبل العمر، فتقدم "هنري" "كونت شامبانيا للزواج بها وهي حامل ، مما أثار استغراب المؤرخ الأصفهاني الذي تساءل بنوع من الغرابة كيف أن الحمل عند الإفرنج لا يمنع الزواج ، معتبرا ذلك مسلكا أخر من مسالك الميوعة الأخلاقية عند الإفرنج(٢) .

وإذا كانت أمثلة الزواج بين المسلمين والنساء الصليبيات كما قدمناه في الصفحات السالفة يؤكد وجها من وجوه التسامح والتعايش رغم طبول الحرب التي كانت تقرع بين الفينة والأخرى ، فإن منهج صلاح الدين الأيوبي في التعامل مع الإفرنجيات اللاتي كن يقعن في الأسر يعطي وجها أخر من وجوه هذا التسامح . فرغم العداوة التي كانت تكنها المرأة الصليبية عموما للمسلمين ، فإن السلطان المذكور ، بفضل ما

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) الفتح القدسي ، ص٥٩٠ .

أوتي به من مروءة كان يعفو عنها ويكرمها ؛ وحسبنا الأمان الذي منحه لزوجات بعض أمراء الإفرنج نذكر من بينهن "سبيلا" زوجة "جي دولوسينيان" الذي وقع في أسره ، ومع ذلك ورغم وجوده في موقف قوة، فقد أبى إلا أن يطلق مالها وحشمها ، وعندما رغبت في الالتحاق بزوجها المأسور بقلعة نابلس استجاب لرغبتها . وبالمثل تذكر المصادر أنه أعطى أمانة لزوجة "أرناط" صاحب الكرك فضلا عن أميرة إفرنجية أخرى كانت مستقرة بالقدس(١) . كما دفعته مروءته حسبما يذكره ابن منقذ إلى البحث عن فتاة إفرنجية أخذت من طرف جنوده ، فتوسلت أمها إليه عسى أن يرد لها أبنتها ، فلم يدخر وسعا في البحث عنها إلى أن أفلح في ردَ البنت إلى أمها(٢) . بيد أنه لم يتسامح مع بعض الصليبيات اللواتي كن يسلكن طريق الغدر ، فكان يأخذهن أسيرات(٣) . كما تعرضت بعض الصليبيات للسبي من طرف جيوش الملك العادل أثناء فتحه ليافا(٤) .

ونختم حديثنا عن المرأة الإفرنجية في المجال الاجتماعي بالإشارة إلى أن المصادر الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية لم تغفل ذكر أخبار العجائز من النساء الإفرنجيات رغم أن

(١) ابن الأثير ، م.س، ص١٨٤ .

(٢) ابن منقذ ، س. م ، ص١٦٥ .

(٣) ابن الأثير ، م.س ، ص ١٨٣ .

(٤) نفسه ص ، ١٨٠ .

النصوص حولهن قليلة . فإلى جانب ما سلف الذكر عن دورهن في مساعدة المقاتلين في المعارك بالتشجيع ورفع المعنويات ، تفرد ابن منقذ بذكر خبر طريف عنهن وهو أن امرأة إفرنجية عجوز ساهمت رغم تقدمها في السن في سباق كان ينظمه الصليبيون بالشام ضمن الألعاب التي اعتادوا على تنظيمها في المجال الرياضي .

من حصاد ما تقدم تبدو المرأة الإفرنجية في الكتابات الإسلامية بصورة يشوبها التناقض أحيانا ، فهي تتسم بالشجاعة وحسن التدبير السياسي وقوة الشخصية ، وفي نفس الوقت تتميز بالميوعة الأخلاقية والعمالة للغير ، إلا أن ما أجمع عليه المؤرخون والرحالة المسلمون هو أنهم وجدوا أنفسهم أمام امرأة تختلف في نمط حياتها عن المرأة التي ألفوها في حياتهم بالمشرق ، فهي امرأة متحررة ، وحضورها فاعل ومتميز في جميع مستويات الحياة اليومية ، وهي تنهض بأعباء السياسة وإدارة المؤسسات والمرافق الاجتماعية وهي أيضا مقاتلة من الطراز الرفيع .

ونختم هذه الدراسة بمجموعة من الملاحظات التي يمكن استشفافها من خلال قراءة في واقع المرأة الإفرنجية .

١- إن نظرة المؤرخين المسلمين للمرأة الأوروبية تشكلت من خلال عقلية المجتمع الإسلامي وعاداته ، ولذلك فإن بعض

الأحكام السلبية التي وردت في كتاباتهم إنما جاءت قياسا على التقاليد والمرجعية الإسلامية . لقد وجدوا في المرأة الأوروبية طرازا أخر لم يألفوه في حياتهم اليومية يخالف نمط المرأة الشرقية ، لذلك أصدروا أحكامهم انطلاقا من قيم وعادات مجتمعهم .

٢- رغم نظرتهم السلبية للمرأة الأوروبية ، فإن المؤرخين المسلمين أبدوا إعجابهم بها فذكروا ما تميزت به من شجاعة فائقة في الحروب ، ومن نفوذ سياسي يفوق أحيانا نفوذ الرجال ، كما أعجبوا بجمالها وقدرتها في التأثير على المشاعر، مما شكل جانبا موضوعيا في كتاباتهم رغم تأجج روح الحروب الصليبية آنذاك، وتوهج شرارة الصراع الحضاري بين المسلمين والصليبين .

٣- تتمثل أهمية النصوص الإسلامية في إعادة تصحيح الصورة التي وضعتها الكنيسة عن المرأة الأوروبية حيث اعتبرتها رمزا للغواية ومرادفا للشيطان . فمن خلال الأدوار المتنوعة التي أشاد بها المؤرخون المسلمون والمكانة المرموقة التي احتلتها داخل المجتمع الصليبي ، يتضح بطلان الدونية التي كانت تصبغها الكنيسة على واقع المرأة الأوروبية في العصر الوسيط .

٤- رغم ما تكشف عنه المصادر الإسلامية عن وضعية المرأة

الصليبية، فإن صورتها تظل مع ذلك غير واضحة تمام الوضوح حتى ولو قام الباحث بجمع النصوص المتناثرة وتنسيقها نظرا لقلتها وتشتتها بالنسبة لمن يتوخى تقديم صورة شاملة عنها.

٥- من خلال مقارنة المرأة الأوروبية بالمرأة الشرقية خلال الحروب الصليبية ، يتضح أن الأدوار التي لعبتها الأولى كانت أكثر أهمية، ولا غرو فإن مهامها لم تنحصر في مجال البيت كما كان الحال بالنسبة للمرأة الشرقية ، بل امتد إلى مجال السياسة والحروب والتجارة وإدارة الفنادق وغيرها من المرافق الاقتصادية .

٦- تعكس حالات الزواج التي تمت بين المرأة الصليبية والأهالي المسلمين التعايش السلمي والاجتماعي الذي فرض نفسه ، رغم تأجج نيران الحروب الصليبية ، وبذلك يمكن القول أن المرأة الإفرنجية كانت إحدى الوسائل لخلق مجتمع متجانس وتعايش حضارتين متمايزتين .

العادات والعقليات الشامية من خلال رحلة ابن بطوطة لبلاد الشام في القرن ٨هـ

لم تحظ دراسة تاريخ العادات والعقليات ، والبحث في مخزون الذاكرة الجماعية للشعوب بما يليق به من مكانة متميزة في حقل الدراسات التاريخية العربية المعاصرة ، رغم أن التراث العربي يحفل بمحاولات رائدة اقتحمت هذا المجال في مجال الفكر والحضارة الإسلامية منذ فترة باكرة[١] .

(١) إلى جانب ما كتبه الرحالة العرب عن عادات وعقليات الشعوب التي زاروها واحتكوا بها ، وما سطره ابن خلدون في مقدمته حول عادات الشعوب حسب الأقاليم المناخية في المعمور وتأثرها بأنواع الأطعمة المتداولة (المقدمة ، طبعة بيروت (دون تاريخ) ، دار إحياء التراث العربي ، ص٨٢ ، ٨٦) ، واهتم بعض المصنفين العرب القدامى بالعقليات ، إذ كتب أبو القاسم بن محمد بن حبيب النيسابوري (ت سنة ٤٠٦هـ) مصنفا تحت عنوان : عقلاء المجانين . وفي مقدمة هذا الكتاب يشير إلى جمة من المؤلفين الأوائل الذين اهتموا بهذا المجال قائلا : « وكنت في حداثة =

وإذا كانت الدراسات الأوروبية والغربية عموما قد سلكت منحى متسارعا في هذا الاتجاه، بفضل جهود رواد مدرسة الحوليات، وفي طليعتهم المؤرخ أرياس Aries[١]، فإن الدراسات

= سني سمعت كتبا في هذا الباب مثل كتاب الجاحظ وكتاب أبي الدنيا وأحمد بن لقمان وأبي على سهل بن على ابغدادي » انظر : عقلاء المجانين ، تحقيق محمد سعيد زغلول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٩٥ ، ص١٥ ، ١٥. ومعلوم أن الجاحظ كتب عن البخلاء ، كما كتب محمد بن إبراهيم الوطواط عن غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائض الفاضحة ، بيروت (دون تاريخ) ، درا صعب ، واعتبر هؤلاء مما يزخر به التراث العربي .

(1) انظر على سبيل المثال :

Aries (philippe) : Histoire des population francaises et-leurs attitudes devant la vie depuis le XIIIe siecle, Paris

العربية الحديثة لا تزال تتلمس الخطوات الأولى في هذا الطريق الوعر[1] .

قد يعزي هذا التقصير في البحث العربي المعاصر إلى شح المادة التي توفرها المصادر التاريخية وذلك بسبب توجه المؤرخين القدامى نحو الفضاء السياسي وإقصاء كل أشكال الذاكرة الجماعية من دائرة اهتماماتهم . بيد أن كتب الرحلات يمكن أن تسد هذه الفجوة بما تقدمه من نصوص ثرية ، تغطي جوانب هامة من عادات وتقاليد وعقليات الشعوب . وفي هذا السياق ، تأتي رحلة ابن بطوطة لبلاد الشام لتضيء العديد من المجالات التي ظلت مغلفة بحجب سميكة من النسيان ، وفي مقدمتها مجال العادات الشامية ، وهي العادات التي شاهدها وعاينها بالواقع والملموس ، وسجلها في ذاكرته ؛ ومن خلال تلك المشاهدات ، سنحاول استجلاء الجوانب المعتمة من هذا

=is collection , Points , H3.

- ------------------ : L enfant et la vie familiale sous l ancien regime , Paris , collcetion point , H20.

- ------------------- : Freud (Gisel), Photographie et societe, Paris , collection Point, H15.

(١) انظر محمد حيان السمان : خطاب الجنون في الثقافة العربية . لندن ، قبرص ، ١٩٩٣وأيضا مقال لوديعة طه النجم :«الفكاهة في الأدب العباسي» مجلة عالم الفكر ، ع٣ ، الكويت ١٩٨٢ . وكذلك محاولتنا في كتاب : المغرب والأندلس في عصر المرابطين : المجتمع ، الذهنيات، الأولياء ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٣ .

الموضوع .

ونعتقد أن تناول ابن بطوطة كمصدر لاستخراج العادات الشامية تناولا سليما ، يستلزم منهجيا الوقوف على صاحب الرحلة وتوجهاته المذهبية وانتماءاته الفكرية ، وتحليل ظرفية رحلته إلى بلاد الشام وأبعادها ، وتأطير تلك الرحلة نفسها ضمن البعد الزمني والتاريخي للعالم الإسلامي ، لما لكل ذلك انعكاس على النصوص والأحكام التي يصدرها ، وقياس مدى درجة مصداقيتها في رسم لوحة عن المجتمع الشامي وعقلياته .

بناء على ذلك فإننا سنقسم موضوع البحث إلى ثلاثة أقسام :

١- تأطير رحلة ابن بطوطة لبلاد الشام .

٢- جوانب من العادات والعقليات الشامية وردت في نصوص الرحلة .

٣- ملاحظات نقدية حول مصداقية ما أورده ابن بطوطة بخصوص عادات المجتمع الشامي من أوصاف وأحكام .

أولا : الإطار العام لرحلة ابن بطوطة لبلاد الشام :

نقصد بدراسة الإطار العام لرحلة ابن بطوطة لبلاد الشام ، استقراء مجموعة من المعطيات المتعلقة بتكوينه العلمي ومذهبه ، والظرفية العامة التي واكبت رحلته لبلاد الشام ، والمدة التي

استغرقتها تلك الزيارة ، وهو ما نعتقد أنه يشكل أداة من أدوات التفحص والنقد ، للوقوف على مدى مصداقية المعلومات التي يوردها حول عادات وعقليات المجتمع الشامي .

أجمع الدارسون لسيرة ابن بطوطة[1] على الطابع الديني للمحيط الذي نشأ فيه . ولا غرو فقد نهل من علوم الدين والفقه ، وخصوصا الفقه المالكي، كما تولى إبان رحلته مهنة القضاء على مذهب الإمام مالك ، حيث كان سلطان دهلي محمد شاه بن طغلق قد ولاه مسؤولية القضاء[2] . ومن ناحية التكوين الثقافي كان له –إلى جانب ملكة فن الرحلة– إبداع شعري مدح به من أولوه الرعاية والعطاء[3] ، وفي هذا الوقت كان متشبعا بروح التصوف ، ومقتنعا اقتناعا عميقا بمجال الولاية والصلاح ، ينهض دليلا على ذلك تهافته أثناء رحلته على زيارة الأولياء

(١) وهو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة (بتشديد الطاء أو تخفيفها) ، ويلقب بشمس الدين . والراجح أن لقبه اللواتي الذي اشتهر به جاء نسبة إلى لواته إحدى الفروع الكبرى من قبائل الأمازيغ التي انتشرت بطونها على طول ساحل المغرب الإسلامي المتوسطي . اما اللقب الثاني الذي أضيف إليه وهو الطنجي فيرتبط بمدينة طنجة الواقعة في شمال غرب المغرب الأقصى ، وهي المدينة التي ولد بها في ١٧ من رجب من عام ٧٠٣هـ ، ومكنها انطلق في رحلاته الكبرى سنة ٧٢٥ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت (دون تاريخ) دار الكتاب اللبناني ، ص٣٢٣ . انظر في هذا الصدد : محمود محمدين : التراث الجغرافي الإسلامي ، الرياض ١٩٨٤ ، (ط٢) ، دار العلوم للطباعة والنشر ،ص١٦٠ .

(٣) كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، ترجمه د. صلاح هاشم ، منشورات الجامعة العربية بالقاهرة ، جـ١ ص ٤٢٢ .

والتبرك بهم في كل منطقة حل بها بما في ذلك بلاد الشام .

ومن خلال قراءة مقدمة رحلته ، يتضح أنه خرج من مسقط رأسه لبداية مشروعه الديني الذي تحول إلى مشروع رحلة كبرى في ثاني رجب من عام ٧٢٥هـ ، وهو آنذاك في غض شبابه ، إذ لم يكن قد تجاوز الثانية والعشرين من عمره ؛ واستمر يجوب أقطار المعمور مدة ربع قرن أو تزيد[1] أكمل فيها ثلاث رحلات كبرى ، قاطعا بذلك خمسا وسبعين ألف ميل[2] .

ولدى أوبته إلى المغرب ، حلَ بفاس ، وأملى بأمر من السلطان المريني أبي عنان (٨٤٩-٨٥٩هـ / ١٣٤٨-١٣٥٨م) مشاهداته على الكاتب المريني ابن جزي الكلبي، وهو سليل بيت من بيوتات العلم بالمغرب[3]، حيث انتهى هذا الأخير من تدوينها في ثالث ذي الحجة من عام ٧٥٦هـ (فبراير ١٣٥٦م)[4] .

وقد وافت المنية ابن بطوطة سنة ٧٧٠ هـ (١٣٦٨ / ١٣٦٩م) وهو يتولى آنذاك القضاء بفاس وعمره ٦٧ سنة ، وان

(١) نقولا زيادة : الجغرافية والرحلات عند العرب ، طبعة بيروت (دون تاريخ) ، مكتبه المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ص ١٨٧.

(٢) الشرقاوي : رحلة مع ابن بطوطة ، القاهرة ١٩٨٦ ،مكتبة الأنجلو مصرية ، أنظر مقدمة الكتاب ص : هـ ، وانظر كذلك محمد محمود محمدين : م.س، ص ١٥٨ .

(٣) العوامري : مهذب رحلة ابن بطوطة ، بيروت ١٩٨٥ (ط٢) دار الحداثة ، انظر مقدمة الكتاب ص هـ .

(٤) كراتشوفسكي : م.س. ص ٤٢٦.

كانت رواية تذكر أنه توفى سنة ٧٧٩هـ ـ (١٣٧٧م)[١]

والجدير بالملاحظة انه من خلال استقراء ظروف بيئته ومحيطه العلمي ، لا نستطيع أن نكتشف أن رحلته إلى بلاد الشام كان وراءها أهداف معينة أو أغراض سياسية أو دعوة لجهة ما ، فالهدف الرئيسي الذي خرج من أجله هو حج بيت الله الحرام كما يشير إلى ذلك بنفسه دون لبس أو غموض[٢]. لكن يبدو أيضا أنه كان يهدف -إلى جانب الحج- معرفة البلاد والعباد ، وتوسيع الأفق والاطلاع على أحوال الدنيا[٣] ، وإن لم يصرحَ بذلك ، فان دافع المعرفة والتشوق لرؤية آفاق العالم كانت كامنة في نفسه . والواقع أن هذا الدافع يمثل قاسما مشتركا بين كل الذين كتبوا في الأدب الجغرافي الإسلامي أو أدب الرحلات مثل المقدسي والمسعودي وغيرهما . أما التكسب أو «البحث عن الغنى» الذي جعله أحد الباحثين[٤] من جملة أهداف الرحلة ، فيبدو غير صحيح . ينهض حجة على ذلك أن الرجل

(١) الشرقاوي : م.س، ص ٢ .

(٢) تحفة النظار في غرائب الأمصار ، تحقيق طلال حرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت (دون تاريخ) ، ص ٣١ حيث يقول : «كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس الثاني من شهر رجب الله الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة معتمدا حج بيت الله الحرام زيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام».

(٣) حسين مؤنس ، ابن بطوطه ورحلاته ، تحقيق ودراسة وتحليل ، القاهرة ١٩٨٠ ، دار المعارف ، ص١١ .

(٤) شاكر خصباك ،ابن بطوطة ورحلاته ، تحقيق ودراسة وتحليل ، القاهرة ١٩٨٠ ، دار المعارف ،ص٢٧ .

عرف بزهده وقناعته ، كان كل ما يحصل عليه من هدايا وأموال ينفقه في سبيل اتمام مشروع رحلته والرحلات مهما بعدت أو قصرت تحتاج إلى تموين .

نستنتج من ذلك أن المعلومات التي يوردها حول الشام ستكون -مبدئيا- عفوية وبريئة، خالية من أي تعصب أو افتراءات ، باستثناء بعض القضايا التي سنناقشها في حينها . وكانت أول مدينة شامية حط بها الرحال هي مدينة غزة التي وصلها قادما من بلبيس[١] في منتصف شهر شعبان سنة ٧٢٦هـ ؛ وقد عبر عن ذلك بقوله «ثم سردنا حتى وصلنا إلى مدينة غزة وهي أول بلاد الشام مما يلي مصر»[٢] ، ثم يممَ وجهه بعد ذلك نحو مدينة القدس فعسقلان ، ثم مدينة حلب ، ليعرج بعد ذلك على جبلة ثم اللاذقية قبل أن تطئ قدماه مدينة دمشق التي أسهب في وصف عمرانها وذكر علمائها وشيوخها وشعرائها ومسجدها ، ليغادرها بعد أن مكث فيها من تاسع رمضان إلى الأسبوع الأول من شهر شوال حيث صام بها شهر رمضان واحتفل فيها بعيد الفطر ,وبذلك يكون قد أمضى في بلاد الشام نحو شهر ونصف ليعود إليها في زيارة ثانية سنة ٧٣٢هـ ، ويسلك نفس الطريق الرابط بين مصر والشام عبر

(١) ياقوت ، معجم البلدان ، بيروت (دون تاريخ) دار إحياء التراث العربي ، جـ١ ، ص٤٧٩ .

(٢) تحفة النظار ، ص ٧٥ .

مدينة بلبيس أيضا ، ليدخل غزة للمرة الثانية ويزور مدينة الخليل وبيت المقدس والرملة وعكا فطرابلس وجبلة واللاذقية ، ومن هذه الأخيرة أبحر في مركب جنوي قاصدا بلاد الأناضول أو ما كان يعرف ببلاد الروم[(١)] .

أما رحلته الثالثة إلى بلاد الشام ، فالراجح أنها تمت سنة ٧٤٦هـ ، قادما إليها من الشرق الأقصى بدليل قوله : « ثم سافرنا إلى مدينة دمشق الشام ، وكانت مدة مغيبي عنها عشرون سنة كاملة»[(٢)] . وفي هذه الرحلة الثالثة زار كلا من دمشق وحمص وعجلون وبيت المقدس وغزة ، ومنها ودّع بلاد الشام نهائيا متجها نحو دمياط في طريق عودته للمغرب الأقصى .

ومن خلال تكرار زيارات ابن بطوطة لبلاد الشام وتردده عليها وبقائه بها مدة ، أمكن أن يجمع عددا من الانطباعات والمشاهدات عن أهلها ، فسجل في ذاكرته ما لاحظه عن عادات الشاميين وعقلياتهم ، وهو ما سنتناول في القسم التالي.

والجدير بالملاحظة أنه كان ممنهجا في ترتيب معلوماته ، فكلما دخل مدينة من المدن الشامية ، كان يبدأ بوصف زراعاتها ومياهها والطرق المؤدية إليها ، ثم يتحدث عن حكام الإمارات ومظاهر نظمهم ، ليسرد بعد ذلك ما شاهده من عادات الشاميين أو عقلياتهم ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى وصف المدينة

(١) نفسه ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩ .   (٢) نفسه ص ٦٥٦ .

الموالية ، وكل ذلك بأسلوب سهل لا تأنق فيه ولا تكلف .

وإذا كانت مادته عن الأقطار الأخرى تشوبها بعض الحكايات ذات الطابع الخرافي والعجائبي مما يجعلها أقرب إلى الأدب الشعبي الأسطوري ، فان نصوصه عن بلاد الشام تكاد تخلو من الروايات المهلهلة التي تقفز على ألياف الحقيقة وتخرج على نطاق المعقول ، خلا بعض الاستثناءات التي سنناقشها في حينها .

وقد جاءت رحلة ابن بطوطة في ظرفية خاصة كان يمر بها العالم الإسلامي الذي ، كان لا يزال يضمد جروح الحروب الصليبية ، ويترنح تحت ضربات التتار الذين أصابوا الحضارة العربية الإسلامية حتى أن البعض اعتبر هذا القرن بداية التراجع والانحطاط . أما بالنسبة للبنية الفكرية التي كان يمر بها ، فقد أثبتت الدراسات الحديثة أن القرن الثامن الهجري يمثل بالنسبة للعالم الإسلامي ذروة الطرقية الصوفية التي أفرزت بنيه فكرية متخلفة عكست عصر الانحطاط، وبرزت كنظام اجتماعي ومؤسسة شعبية تدعمها النظم الإقطاعية العسكرية التي حرصت على تأسيس الزوايا والخوانق والتكايا[(١)] ، مما تمخض عنه توقف عجلة تطور المجتمع

(١) محمود إسماعيل : دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ، القاهرة ١٩٩٤ ، سينا للنشر ، ص٧١ . ويختلف رأي بعض الدارسين حول هذه المسألة إذ يرى الدكتور حسين مؤنس أن التصوف إنما جاء كرد فعل ضد فساد الأوضاع وتدهورها خلال القرنين ٦ ، ٧ الهجريين ، انظر : مؤسس : م.س، ص ٢٦ .

الإسلامي بسبب حالة الجمود الفكري التي فرضها الحكام العرب آنذاك ، وحتى أن صورة الحضارة الإسلامية لا تبدو في محطات ابن بطوطة لامعة كما كانت في عصورها الذهبية، وخاصة خلال القرن الرابع الهجري[1] .

ولا يخامرنا شك في أن ابن بطوطة ظل أسير الفكر الصوفي الذي ساد عصره، وهو ما نلمسه من خلال رحلته، إلا أن ذلك لم يؤثر كثيرا على المادة التي يقدمها عن بلاد الشام .

ذلك هو الإطار العام الذي انبثقت منه رحلة ابن بطوطة إلى الشام والظرفية التي بلورت توجهاته . فكيف قدم لنا عادات وعقليات المجتمع الشامي ؟

ثانيا: العادات والعقليات الشامية على ضوء مشاهدات ابن بطوطة:

سجل ابن بطوطة انطباعات هامة حول عادات وعقليات الشاميين ، وذلك عبر المدن والقرى التي زارها في بلاد الشام ؛ وقد أفلح في براعة البث وطرافة العرض وغزارة المعلومات ، فضلا عن إدخال عنصر التشويق وهو بصدد التقاط مجموعة من الصور التي تعكس المجتمع الشامي ، معتمدا في ذلك على المعايشة والمعاينة المباشرة. وسنعرض في هذا القسم من البحث لمجموعة من اللوحات التي تعكس العادات والعقليات السائدة في بلاد الشام خلال القرن ٨ هـ كما أوردها ابن بطوطة نفسه ، مع

(١) نقولا زيادة : م.س. ص ١٩٠ .

ايراد بعض التعليقات، على أن نترك مجال نقد نصوص الرحالة المغربي إلى القسم الموالي .

عادة الكرم والضيافة لدى الشاميين :

لعل من أبرز ما لاحظه ابن بطوطة من عادات وهو يجوب المدن الشامية، عادة الكرم التي تأصلت في نفوس الشاميين ، وقد عبَر عن ذلك في عدة مناسبات : فعند زيارته مدينة حمص وبعد وصف شوارعها ومساجدها ، لم يفته أن يسجل بكل أمانة أن «أهل حمص لهم فضل وكرم»[1] وهو نفس الانطباع الذي سجله عند ذكر بعض الشخصيات الشامية التي التقى معها ، ولا غرو فقد وصف علاء الدين البهاء أحد أعلام مدينة اللاذقية بأنه : «صاحب الصدقات والمكارم»[2] ، كما وصف عز الدين بن جماعة خطيب مسجد بيت المقدس بأنه «من الفضلاء الكرماء» رغم أن راتبه لم يكن يتجاوز ألف درهم في الشهر . ومن القرائن التي تعكس كرم هذا الخطيب تنظيمه مأدبة كان ابن بطوطة من جملة الحاضرين فيها[3] . وعند مروره بمدينة دمشق وصف أحد أعيانها وهو الصاحب عز الدين القلانسي بأن «له مآثر ومكارم وفضائل إيثار». وفي نفس المنحنى تحدث عن أحد كتاب الملك الناصر ويدعي عز الدين القيصراني فذكر أن «من

(١) تحفه الانظار ، ص ٨٦ .

(٢) نفسه ، ص ١٠٠ .

(٣) نفسه ، ص ٦٦٠ .

عاداته أنه متى سمع أن مغربيا وصل إلى دمشق بحث عنه وأضافه وأحسن إليه»[1] . وقد تكون عادة الكرم فضيلة تشمل كل الغرباء الذين كانوا يفدون على دمشق ، وهو ما يفهم من كلام ابن بطوطة من أن :من كان بها غريبا على خير لم يزل مصونا عن وجهة ومحفوظا عما يزري بالمروءة»[2] وإلا أن الدمشقيين كانوا يخصون المغاربة بنصيب الأسد من كرم ضيافتهم، وهو ما يتجلى من خلال قول ابن بطوطة بأنهم (يحسنون الظن بالمغاربة ، وكل من انقطع بجهة من جهات دمشق لا بد أن تأتي له وجه من المعاش». بل ثمة رواية تعكس كرم الضيافة لدي أهالي دمشق وتعلقهم بالمغاربة تهم ابن بطوطة نفسه ، فقد ذكر أن أحد شيوخ المالكية ويعرف بنور الدين السخاوي انجذب لشخصيته فاستضافه بمنزلة مدة أربعة ليالي من ليالي رمضان ، بيد أن مرضا أصاب الرحالة المغربي حال دون مواصلة الضيافة ، مما جعل الشيخ الدمشقي يطلبه بإلحاح ولم يقبل منه أي عذر ، بل أمر بإحضار الطبيب إلى منزله ليتولى كل ما يحتاجه من أدوية وغذاء وإذا كان سلوك هذا الشيخ يعكس عادة الكرم الدمشقي ، فقد أورد ابن بطوطة ضمن حوار جرى له مع نفس الشيخ قوله تعكس قمة الكرم ،

(١) نفسه ص ١٢٣ .

(٢) نفسه ص ١٢٢. وهي نفس العادة التي سجلها ابن جبير قبله بحوالى قرنين من الزمن. انظر: رحله ابن جبير منشورات دار ومكتبه الهلال، بيروت ١٨٨٦ (ط)، ص٢٢٥ .

وأرقى درجات حسن الضيافة حين خاطبه هذا الأخير بقوله «حسب داري كأنها دارك أو دار أبيك أو أخيك»[1] ، وعندما ودعه اكتري له جمالا وزوده بزاد السفر وبعض من المال .

وثمة قرينة أخرى تعكس كرم الشاميين وردت عند ابن بطوطة أثناء زيارته الأخيرة لدمشق، فقد ذكر خبر موت أحد كبرائها ، وأضاف انه ترك وصية لتوزيع جزء من ماله الخاص على المستضعفين والمحتاجين[2] .

ولا تعوزنا الأدلة الأخرى التي تعكس عادة الكرم وأفعال الخير التي جبل عليها الدمشقيون ، ومنها ما ذكره ابن بطوطة حول أوقاف دمشق التي كانت تنفق على أبناء السبيل والعاجزين عن الحج والبنات التي يعجز أهاليهن عن تجهيزهن إلى أزواجهن ، وغير ذلك من سبل الخير . وفي معرض حديثه عن الجامع الأموي بدمشق ، يسرد ما يفيد تأصل عادة الكرم لدي أهل دمشق ، إذ يذكر أنه كان يقيم بالمسجد جماعة كبيرة من المجاورين الذين ينقطعون للعبادة والصلاة والذكر «وأهل البلد يعينونهم بالمطاعم والملابس من غير أن يسألوهم شيئا من ذلك[3] .

نستخلص من مجمل المعطيات السابقة أن عادة الكرم كانت متأصلة في سلوك الشاميين، ولم نعثر في ثنايا الرحلة

(١) نفسه،ص ١٢٢ – ١٢٣ . (٢) نفسه ، ص٦٥٧ .

(٣) نفسه ، ص ١٠٩ ، ١٢٢ .

الشامية سوى على نص واحد عن بخل أحد أمراء حلب. وإذا كانت معظم النصوص تهم الحواضر الشامية ، فيخيل إلينا أن عادة الكرم كانت أكثر انتشارا في القرى والبوادي الشامية لما جبل عليه البدو عموما من العطاء والسخاء(١) .

عادات الأطعمة واللباس :

يلقي ابن بطوطة بعض الأضواء على المائدة الشامية حيث تعرض لذكر بعض أنواع المأكولات وعادات تحضيرها . وقد وردت الإشارات الدالة على ذلك بكيفية عرضية دون أن يقصدها الرحالة المغربي كهدف في مذكراته ، إلا أنها إشارات مفيدة رغم ما يغلب عليها من اقتضاب وإيجاز ؛ ففي معرض حديثه عن شخصية الخليفة الموحدي أبي يعقوب المنصور الذي زهد واتجه إلى الشام كما تزعم بعض الروايات ، يسرد الحكاية الشعبية التي نسجت حوله ، والتي يذكر في إحدى فصولها أنه فرَ بنفسه من ضيافة الملك نور الدين إلى قرية من قرى دمشق حيث استضافه رجل فقير من عامة الناس «وصنع له مرقة وذبح دجاجة فأتاه بها وبخبز شعير». ويستشف من النص الأخير وجه من وجوه الطبيخ الشامي وهي تحضير الدجاج بالمرق، وأن هذه الطريقة كانت تخصص للضيوف ، وتعبر عن أرقى مستويات درجات الضيافة. كما يشي النص أيضا أن خبز الشعير كان هو النوع السائد في البوادي الشامية. ومن خلال

(١) ابن خلدون :المقدمة ، ص١٢٣ .

نصوص الرحلة تستطيع أن نعرف كذلك أن رب الخروب كان من المأكولات الرائجة في نابلس وغيرها من مدن الشام ، أما مدينة بعلبك(١) فقد تفردت بصناعة نوع من المربي عرف باسم الدبس، وكان يصنع بالعنب الذي يوضع في قلة من التراب حتى يتجمد، وبعد ذلك تكسرَ القلة فيبقى قطعة واحدة قائمة .

يضاف إلى هذه المأكولات عادة استهلاك الشاميين للفواكه الرطبة والجافة التي تميزت بها بعض المدن كحب الملوك في بعلبك ، والمشمش واللوز في حماة ، والفستق والتين في المعرة(٢) .

ومن العادات المستغربة في الأطعمة ما ذكره ابن بطوطة عن أكل حمار الوحش من قبل طائفة من الصالحين في جبل لبنان ، وهذه مسألة سنعود لمناقشتها في القسم الموالي .

وفي موضع آخر يلقي ابن بطوطة ضوءا على عادات الأطعمة التي كانت سائدة لدى بعض نصارى الشام ، ففي حديثه عن دير الفاروض في ضواحي اللاذقية ، يذكر أن مجموعة من الرهبان كانوا يقيمون به «وطعامهم الخبز والجبن والزيتون والخل البكر»(٣) ، ويبدو من كلامه أن هذا النوع من الأطعمة كان تجسيدا لقيم الزهد والعفة والاقتصار على

(١) انظر عنها : ياقوت الحموي : س . م . جـ١ ، ص ٤٥٣ - ٤٥٥ .
(٢) تحفة النظار ، ص ١٠٢ - ٨٦ - ٨٧ - ابن جبير : م.س ، ص ٢٠٥ .
(٣) نفسه ،ص ١٠١ .

الضروري من الأكل .

عدا ذلك ، لا يجد الباحث في نصوص الرحلة ما يشفي الغليل للوقوف على أي أنواع الأطعمة الأخرى ، خاصة أن ابن بطوطة تحدث بنوع من التعميم عن الأطعمة التي كانت تقدمها الزوايا المنتشرة في بلاد الشام لإطعام أبناء السبيل وكل الزوار الذين يقصدونها(١) .

وعلى العكس من ذلك ، فإن قلم الرحالة المغربي كان سخيا عند حديثه عن الحلويات الشامية ، إذا يكشف أسماءها وكذا بعض الطرق التي كان يتبعها الشاميون في تحضيرها ؛ فإبان زيارته لمدينة نابلس شاهد حلواء تعرف باسم "حلواء الخروب" ، لم يفته ذكر طريقة إعدادها وهي أن يبدأ بطبخ الخروب ثم عصره ، ويؤخذ ما يخرج من الرب فتصنع منها تلك الحلواء .ويبدو أن أهل نابلس كانوا متخصصين في صناعة هذا النوع من الحلويات دون سائر المدن الشامية الأخرى ، شفيعنا في ذلك ما ورد عند ابن بطوطة من أنها كانت تجلب إلى دمشق .

واشتهرت مدينة بعلبك كذلك بصناعة نوع من الحلوى عرفت باسمين:"حلواء اللبن" و"جلد الفرس" . أم طريقة تحضيرها فتتمثل في مزج مربي العنب بالفستق واللوز واللبن(٢).

(١) نفسه ص ٨١-٨٣ .

(٢) نفسه ، ص ٨١ - ١٠٢ .

ويذكر في موضع آخر أن الأطعمة في قلعة حلب المعروفة بالشهباء كانت تبقى على حالها لا تتغير مهما طال الزمن . وإذا تأملنا وصفه لهذه القلعة ندرك سبب احتفاظ هذه الأطعمة بجودتها ، إذ تتميز هذه القلعة بوجودها بين جبلين ينبع منهما الماء، ويحيط بها سوران وعليها خندق عظيم ينبع منه الماء كذلك. أما سورها فهو متداني الأبراج وقد انتظمت بها العلالي المفتحة الطيقان(١) . ومن هذا الوصف يتضح أن درجة الحرارة المنخفضة في هذا الموقع كان يساعد على حفظ الأغذية .

أما الأواني المعدة للأكل فقد عرفت لدى أهل بعلبك بالدسوت . وكانت عادتهم أن يضعوا دستا في جوف دست آخر حتى تبلغ العشرة ، وتبدو وكأنها دست واحد لمن يراها .كما كانوا يصنعون ملاعق بنفس الطريقة ويجعلونها في غشاء من جلد ، ويمسكها الرجل في حزامه «وإذا حضر طعاما مع أصحابه أخرج ذلك فيظن رائيه أنها معلقة واحدة ثم يخرج من جوفها تسعة»(٢) .

وبعد تناول الطعام جرت العادة كذلك أن ينظف الشاميون أيديهم بالصابون المزيل للإدام ، وهو ورائحة الطعام إلى تبقي عالقة بها ، وهو ما يفهم من كلام ابن بطوطة الذي جاء في سياق حديثه عن مدنية سرمين من نواحي حلب حين أشار إلى

(١) نفسه ص ٨٨ .

(٢) نفسه ص ١٠٢ .

أنه يصنع بها الصابون المطيب لغسل الأيدي(١) .

أما بخصوص اللباس فلا نجد مادة غزيرة حول أزياء الشاميين ضمن نصوص رحلة ابن بطوطة ، بل مجرد إشارات شاحبة تشير إلى اشتهار بعض المدن الشامية بصناعة الأزياء مثل مدينة شرمين التي يقول عنها أن «بها ثياب قطن حسان تنسب إليها»(٢)، ومدينة بعلبك التي اشتهرت بثياب الإحرام(٣) ، فضلا عن الثياب الدابلية التي اشتهر بها حصن بغراس قرب أنطاكية(٤) .

وحسب نصوص الرحلة فقد جرت العادة لدي الشاميين أن يضعوا العمامة على الرأس، ولم تنزع إلا في حالات خاصة كطلب الحماية(٥) ، أو عندما نريد شخص يهين شخصا آخر أو يمعن في اذلاله ، أو عندما يكون الضحية بين يدي غريمه معرضا للقتل فتنزع عمامته(٦) ، مما يشي بأن العمامة كانت رمزا للرجولة والحرية . ومما يؤكد أن العمامة كانت تنزع علامة على الخوف والخنوع ، ما ذكره ابن بطوطة عند وصفه لابتهالات

(١) نفسه ، ص٨٧ . (٢) نفسه ، ص ٨٧ .

(٣) نفسه ص ١٠٢ .

(٤) نفسه ، ص٩٣ ، عن بغراس انظر ياقوت الحموى : م س ، جـ ١ ، ص ٤٦٧ حيث يذكر ن بينها وبين إنطاكية أربعة فراسخ على يمين القاصد إلى إنطاكية من حلب.

(٥) انظر الرواية التي بذكرها ابن بطوطة عن فراسنقور وطبه الحماية والجوار من الأمير مهند بن عيسى : م س، ص ٩٦ .

(٦) انظر رواية لابن بطوطة في هذا الشأن ، ص ١٠٠ .

أهل دمشق وتوسلهم إلى الله تعالى عندما عمهَم الوباء سنة ٦٤٩هـ(١) . فخرجوا بقضهم وقضيضهم خالعين عمائمهم في جو من الخشوع والتوبة ، مما يدل على أن نزع العمامة من الرأس كان يعد رمزا للخضوع والاستغاثة .

والراجح أن بعض العلماء الشاميين اعتادوا على ارتداء الشاشية تحت العمامة ، وهو ما يفهم من رواية ابن بطوطة عن حادث وقع لأحد الفقهاء -ابن تيمية- الذي ضربة العامة «حتى سقطت عمامته وظهر على رأسه شاشية حرير ، فأنكروا عليه لباسها». ويستشف من العبارة الأخيرة أن الشاميين كانوا يكرهون ارتداء الرجل لأي نوع من أنواع الحرير حتى أنهم أخذوا ذلك الفقيه إلى قاضي الحنابله الذي أمر بسجنه وتعزيزه رغم أن فقهاء المالكية والشافعية أنكروا ما كان من تعزيره(٢) .

عدا ذلك ، لا نعرف الشيئ الكثير عن الأزياء الأخرى التي اعتاد الشاميون على ارتدائها وما إذا كان هناك تأثير إفرنجي في اللباس نتيجة تعايشهم مع الصليبيين ، عكس بعض البلدان الأخرى التي تحدث فيها ابن بطوطة بإسهاب عن الأزياء الخاصة بشعوبها .

(١) تحفه النظار ، ص١١٨ .

(٢) نفسه ص ١١٣ .

عادات الزواج وإقامة المواسم:

يطالعنا ابن بطوطة بعادات اجتماعية أخرى تتعلق بتجهيز البنت المقبلة على الزواج، فقد وردت عنده عند حديثه عن زيارته لقبر أبي يعقوب يوسف[1] الكائن بموضع يعرف بكرك نوح من بقاع العزيز حيث أشار إلى أن «من عوا ئدهم في تلك البلاد أن البنت يجهزها أبوها ويكون معظم الجهاز أواني النحاس ويتفاخرون وبه يتبايعون»[2]. ويشي هذا النص بالحقائق التالية:

١- أن تجهيز العروس كان يقع على عاتق ولي المرأة ، وأن هذه العادة كانت تسود بلاد الشام برمتها بدليل أن جزءا من أوقاف دمشق كان يخصص للعاجزين عن تجهيز بناتهم إلى أزواجهن كما سلف الذكر .

٢- أن عادة تجهيز البيت الزوجي بالأواني النحاسية كان عادة خاصة بهذه المنطقة ، يقوم دليلا على ذلك نص ابن بطوطة على أن هذه العادة بأنها (من عوائدهم).

(١) تزعم بعض المصادر أن الخليفة الموحدي يعقوب المنصور الذي حكم المغرب من سنة ٥٨٠ إلى ٥٩٥ هـ زهد وتصوف ، وتخلى عن الخلافة واتجه نحو المشرق ، لكن هذه مجرد زعم غير صحيح ، وقد فنده مجموعة من المؤرخين القدامى ومنهم ابن صعد صاحب -كتاب : النجم الثاقب في ما لأولياء الله من مفاخر المناقب (مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط ، رقم ٢٤٩١) إذ يقول في إحدى فقرات الكتاب «وما زعمه المؤرخ الحافظ أبو عبد اله بن بطوطة والقاضي أبو العباس بن خلكان من أن هذا الملك يعقوب المنصور ترهب واتخلع ولبس المرقعة وقصد بلاد المشرق زاهدا متبتلا وأنه توفي هناك فلا تلتفت إليه وتعرج)

(٢) تحفة النظار ، ص ٨٤ .

٣- كان لمعدن النحاس قيمة كبيرة لدي أهالي هذه المنطقة إذ كانوا يتفاخرون به ، وللأسف فإن الرحالة المغربي أعرض عن تفسير هذه الظاهرة .

مقابل ذلك ، أمدنا بصورة أخرى عن عادة المواسم التي كانت تقام بجوار ضريح الولي الصالح إبراهيم بن أدهم في مدينة جبلة ، فقد جرت العادة أن يقصد الناس من كل أطراف الشام هذا الضريح ليلة منتصف شعبان ليمكثوا به ثلاثة أيام «ويقدم الفقراء المتجردون من الآفاق لحضور هذا الموسم»[1]. وكان كل زائر لهذا الضريح يقدم لخادمه شمعة حتى تتجمع لديه كميات ضخمة من الشموع . ومن غير المستبعد أن يكون القاصدون لهذا الموسم يقضون الليالي الثلاث في جوّ من الابتهالات والأذكار ، لكن القدسي كان يمتزج بالاقتصادي «فيقوم بها خارج المدينة سوق عظيم فيه من كل شيء»[2] ، وهي عبارة توحي أن السوق المشار إليه كان يشمل كل أنوا ع السلع والبضائع ، فيشكل ذلك مناسبة للربح والتجارة على غرار المواسم التي لا نزال نعيشها حتى اليوم .

(١) نفسه ، ٩٨ .

(٢) نفسه ص ٩٨ .

عادات شهر رمضان وعادات دينية أخرى:

وعلى منوال هذه العادات الاجتماعية المغلفة بطابع ديني ، تزودنا نصوص ابن بطوطة ببعض العادات الشامية الخاصة بشهر رمضان المعظم . فالاجتماع على مائدة الإفطار عند آذان المغرب كان عادة متبعة لدي أهل دمشق إذ «لا يفطر أحمد منهم في ليالي رمضان وحده البتة»، وتصبح دعوات الضيافة المتبادلة بين العائلات عادة رائجة خلال هذا الشهر . ونسوق كمثال على ذلك عادة استدعاء الأمراء والأعيان أصحابهم للجلوس معهم على مائدة الإفطار، وكذلك التجار وعامة الناس ؛ بل أحيانا يأتي الشخص بما عنده من طعام ، فيقصد دار جار أو قريب أو يقصد مسجدا لتناول الفطور جماعيا[١] ، وهي عادة صمدت في وجه المتغيرات حتى اليوم .

وقد لعبت روح التدين دورا في صياغة بعض العادات الشامية ، وفي هذا الصدد يخبرنا ابن بطوطة بعادتين شاهدهما بالعيان في دمشق ، أولاهما عادة اجتماع المصلين بالجامع الأموي لتلاوة القرآن عقب كل صلاة صبح ، فيقرأون سبعا من القرآن على حد تعبيره ، كما يجتمعون بعد كل صلاة عصر لقراءة تعرف بالكوثرية حيث يقرأ المجتمعون وهم نحو ستين نفرا الذكر الحكيم من سورة الكوثر إلى آخر القرآن ، ويعطي كل من ساهم في هذه القراءة الجماعية مرتبات تجري

(١) نفسه ص ١٢٣ .

لهم ، ويقوم شخص بمراقبة المتغيبين «فمن غاب منهم قطع له عند دفع المرتب بقدر غيبته»[١] .

أما العادة الثانية فيذكرها نفس الرحالة بصيغة «عادات أهل دمشق وسائر تلك البلاد» ، مما يشي بأنها كانت عادة شامية عامة غير مقتصرة على الدمشقيين ، ومفادها أن الشاميين كانوا يخرجون يوم عرفة بعد أداء صلاة العصر ، فيقفون بصحون المساجد ، ويقف أئمتهم كاشفي الرؤوس ، خاضعين خاشعين مترقبين اللحظة التي يقف فيها الحجاج بعرفة ، ويستمرون في هذا الجو المترع بالخشوع والابتهال والتوسل إلى خالقهم بحجاج بيته حتى مغيب الشمس، فيسألونه أن لا يحرمهم من الوصول إلى تلك البقاع الشريفة[٢].

وعلى ذكر القرآن ، ثمة عادة تربوية تتعلق بطريقة تلقين الصبيان كتاب الله مفادها أن هؤلاء -عكس عادة المغاربة- لا يكتبون القرآن في الألواح، بل يلقنونه لطفل تلقينا عن طريق القراءة والاستظهار ، والمعلم الذي يلقنهم القرآن هو غير المعلم الذي يعلمهم الخط ، فيبدأ الطفل بتعلم القرآن قبل أن يبدأ في تعلم الكتابة[٣] .

(١) نفسه ، ص ١٠٩ ، وهي نفس العادة التي ذكرها ابن جبير في القرن ٦هـ ، انظر : م.س ، ص ٢٣٧ .

(٢) نفسه ص ١٢٣ - ١٢٤- ابن جبير ، م . س ، ص ٢٣٨ .

(٣) نفسه ، ١١٢ وهذه العادة -تعلم القرآن قبل الكتابة- لا تزال موجودة في المغرب أيضا . قارن مع ابن جبير : م.س ، ص ٢٢٠ .

ومن التقاليد الشامية المرتبطة بطبقة الحكام، تجدر الإشارة إلى ما سجله ابن بطوطة حول عادات بعض الأمراء في ترتيب شؤونهم، ومن بينهم أمير طرابلس طيلان الحاجب الذي كان من عوائده أن يسير في موكب كل اثنين وخميس، ويركب معه الأمراء والعساكر، ويخرج إلى ظاهرة المدينة، فإذا عاد إليها وأوشك على الوصول إلى منزله المعروف بدار السعادة، ترجّل الأمراء ونزلوا عن دوابهم ومشوا بيد يديه حتى يدخل منزله فينصرفون. كما جرت العادة أن تضرب الطبلخانة، وهي فرقة من الحرس المكلفة بضرب الطبول عند دار كل أمير من أمراء طرابلس بعد صلاة المغرب من كل يوم، وتوقد المشاعل [1]. ونعتقد أن هذه العادات الرسمية المخصصة للأمراء الذين كانوا يهدفون من خلالها إلى تثبيت هيبتهم تجاه رعيتهم .

عادات الجزاء والعقوبة:

لا شك أن النزاعات وما يعقبها من صلح بين المتخاصمين ، أو أي جزاء يمكن أن يطال أحد الطرفين ، ولَدت بعض العادات التي تأصلت في عقلية الشاميين حكاما ومحكومين . وفي هذا السياق ، لفتت إحدى العادات انتباه ابن بطوطة الذي رأى وهو بالمسجد الجامع الأموي بدمشق خزانة كبيرة تحوي مجموعة من الكتب ، وضمنها المصحف الذي كان قد وجهه الخليفة الراشدي عثمان ابن عفان رضي الله عنه إلى الشام . ومن خلال ما

(١) نفسه ، ص ٨٥ .

شاهده الرحالة السالف الذكر ، يذكر لنا عادة اعتاد عليها أهل الشام ، وتتمثل في أن تلك الخزانة كانت تفتح بعد كل صلاة جمعة ، ويتسابق رواد المسجد ويتزاحمون علي تقبيل المصحف الشريف . وفي هذا الموضع بالذات يقسم المتنازعون ويحلفون بالأيمان على صحة أقوالهم ، ويحلَف البعض غرماءهم وكل من ادعى عليهم شيئا[1] ، ومن ذلك يتضح اختلاط القدسي بالسياسي التاريخي لشكل عادات وسلوكات خاصة في النسيج الاجتماعي .

ومن العادات الشامية الخاصة بالعقوبات كذلك ، ما ذكره ابن بطوطة حول عادة سائدة لدى أهل دمشق أوردها في شكل حكاية عامة ، ولكنه نصَ على أنها «العادة عنهم»-يقصد الدمشقيين- وهي عادة العقاب الذي يكون بالطواف على الحمار والضرب بالسوط لمن تمت إدانته من قبل القاضي . جاء ذلك في سياق رواية محاكمة أحد قضاة دمشق لشيخ من الأقباط كان والده قد اعتنق الإسلام ، فكان من نتيجة المحاكمة أن «طيف به على حمار في مدينة دمشق ، ومناد ينادي عليه ، فمتى فرغ من ندائه ضربه على ظهره ضربة ، وهكذا العادة عندهم»[2].

وما دمنا بصدد الحديث عن عادة العقوبات ، فإن ابن بطوطة سجل أيضا عادة كانت متبعة لدي الفئة الحاكمة بمدينة

(١) نفسه ، ص ١٠٨ .

(٢) نفسه ، ص ، ١١٤ .

اللاذقية في حالة إدانة أحد المتهمين بالإعدام ، فقد كان يخصص مكان عام خارج المدينة للإعدام خنقا ، ويضيف «ومن عادة أمراء تلك البلاد أنه متى أمر أحدهم بقتل أحد من الناس ، ويمر الحاكم من مجلس الأمير سابقا على فرسه إلى حيث المأمور بقتله ، ثم يعود إلى الأمر فيكرر استئذانه بفعل ثلاثا ، فإذا كان بعد الثلاث أنفذ الأمر»(١) .

الأمراض والتقاليد الجنائزية:

عرف المجتمع الشامي كغيره من المجتمعات الإنسانية أنواعا من الأوبئة والأمراض التي حصدت العديد من الأرواح ، خاصة وباء الطاعون الذي عمَّ مجموعة من المدن الشامية كمدينة غزة . وقبل وصول ابن بطوطة إلى هذه المدينة بلغه الخبر وهو في حلب أن هذا الوباء انتشر بها في أوائل شهر ربيع الأول سنة ٦٤٩هـ ، وأن عدد الموتى وصل إلى ألف في اليوم الواحد . وعند سفره إلى حمص وجد نفس الوباء قد فتك بنحو ٣٠٠ شخص في يوم واحد وانتشر في مدينة دمشق أيضا حيث توفي من جرائه نحو ألفين وأربعمائة في اليوم(٢) . لكن كل ما يهمنا في روايات ابن بطوطة وأخباره عن الطاعون هو عادة أهل الشام في مواجهة هذه الأنواع من الأوبئة الجارفة ، فأمام عجز الإنسان عن مقاومة الكوارث الخطيرة ، ويكون اللجوء إلى الله

(١) نفسه ، ص ، ١٠٠ .

(٢) نفسه ، ص٦٥٩ .

والابتهال هو المخرج الذي لا محيد عنه . وهذا ما يؤكده ابن بطوطة بقوله : «شاهد أيام الطاعون الأعظم بدمشق في أواخر ربيع الثاني سنة تسع وأربعين من تعظيم أهل دمشق لهذا المسجد ما يعجب منه ، وهو أن ملك الأمراء نائب السلطان أرغون شاه أمر مناديا ينادي بدمشق أن يصوم الناس ثلاثة أيام ، ويطبخون بالسوق . فصام الناس ثلاثة أيام متوالية ، وكان آخرها يوم الخميس ، اجتمع الأمراء والشرفاء والقضاء والفقهاء وسائر الطبقات على اختلافها في الجامع ، حتى غص بهم ، وباتوا ليلة الجمعة ما بين مصل وذاكر وداع ، ثم صلوا الصبح ، وخرجوا جميعا على أقدامهم ، وبأيديهم المصاحف ، والأمراء حفاة . وخرج جميع أهل البلد ، ذكورا وإناثا ، صغارا وكبارا ، وخرج اليهود بتوراتهم ، والنصارى بإنجيلهم ، ومعهم النساء والدان . وجميعهم باكون متضرعون إلى الله بكتبه وأنبيائه . وقصدوا مسجد الأقدام ، وأقاموا به في تضرعهم إلى قرب الزوال . وعادوا إلى البلد وصلوا الجمعة . وخفف الله تعالى عنهم بعدما انتهى عدد الموتى إلى ألفين في اليوم الواحد . وقد انتهى عددهم بالقاهرة ومصر إلى أربعة وعشرين ألفا في يوم واحد(١) .

أما بخصوص التقاليد الجنائزية فنصوص "تحفة النظار" تسعى إلى رسم صورة حية عن التقاليد التي كان الشاميون

(١) نفسه ، ص١١٨ .

وأهل دمشق على الخصوص يتبعونها في دفن موتاهم . ورغم أن ابن بطوطة لم يذكر هذه التقاليد بصفة المشاهد ، فإن الصيغة التي وردت فيها تدل على أنها تكررت أمام سمعه وبصره طيلة مقامة بدمشق ، وأنها لم تكن من العوائد الغريبة حتى يذكرها بصيغة المشاهدة أو السماع ، بل أوردها في صيغة تقرير عام ضمنه مذكراته ، ومفادها أن العادة جرت أن يمشي الناس أمام الجنازة في جو من الرهبة والخشوع ، والقراء يتلون القرآن الكريم بأصوات وصفها بأنها حسنة ، بتجويد يجذب الأسماع ، وتهاليل رقيقة عبر عنها «بالتلاحين المبكية التي تكاد النفوس تطير لها رقة» . وكانت الصلاة تقام على الجنائز بالمسجد الجامع بدمشق قبالة المقصورة ، بيد أنه يضيف أنه إذا كان الميت من أئمة الجامع أو مؤذنية أو خدامه ، فإن جثمانه يشرف بإدخاله تحت إيقاع تلاوة القرآن إلى أن يبلغ موضع الصلاة عليه. أما إذا لم يكن من تلك الفئة ، فإن قراءة القرآن تنقطع عند باب المسجد قبل أن يدخل جثمانه للصلاة عليه . وهناك فئة ثالثة لم يحددها ابن بطوطة بوضوح ، وهي الجنازات التي يجتمع لها بالبلاط الغربي من صحن المسجد الأموي بدمشق بمقربة من باب البريد فيجلسون لتلاوة ربعات القرآن[1] وبعد ذلك يرفعون أصواتهم بالنداء كل من يأتي للعزاء من كبراء البلد فيذكرون بعد البسملة اسم الميت من نحو كمال

(١) الربعات ، جمع الربعة وهي جزء من ثلاثين جزءا في تقسيم المصحف ، أنظر محقق الرحلة ، ص١٢٤ .

الدين وجمال الدين وشمس الدين ، ثم يواصلون القراءة ، فإذا انتهوا منها قام المؤذنون فيقولون «افتكروا واعتبروا صلاتكم على فلان الرجل الصالح العالم ، ويصفونه بصفات من الخير ثم يصلون عليه ويذهبون به إلى مدفنه»[1]. ورغم أن ابن بطوطة لم يوضح هذه الفئة التي تخصص لها التقاليد الجنائزية المتميزة، فالراجح أن الأمر يتعلق بفئة الأعيان والكبراء أو العلماء والصلحاء أو أشراف البلد؛ ومما يدعم هذا الاستنتاج :

١- أن فئة المعزين نفسها هي من طينة الفئات العليا التي لم يرد ذكرها في الحالتين السابقتين .

٢- أن الإشادة بصفات الخير والصلاح عادة ما تكون من نصيب العلماء والصلحاء أو علية القوم، وغالبا ما كان التأبين يخصص لهذه الفئات الاجتماعية المتميزة طبقيا أو علميا.

٣- ومما يوحي بأن هذه العادة المتميزة بالدفن خاصة بطبقة الأعيان ، ما ورد في موضع آخر عند ابن بطوطة حين تحدث عن فئة من الأشراف كانوا يعيشون بمدينة حلب وكانوا يتميزون عن سائر الفئات الاجتماعية الأخرى بالانتماء إلى نقابةالأشراف[2] ، علما أن المجتمعات الإسلامية عموما كانت تعطي مكانة متميزة لهذه الفئة الاجتماعية[3] لذلك لا

(١) تحفة ، ص١٢٤ . انظر رواية شبيهة بها عند ابن جبير : م.س ، ص٢٤٢ .

(٢) نفسه ، ص ٩٢ .

(٣) يذكر ابن بطوطة ن ظارهة نقابة الأراف وتميزهم كانت سائدة أيضا في مدينة مشهد وأنه أهلها يسمون النقيب بالطاهر ، إذا يقول : «وكان بها الطاهر عندهم بمعنى النقيب عند اهل الشام ومصر والعراق ، انظر ص٤٠١ .

نستبعد أن تكون عادة دفنهم متميزة أيضا .

ومهما كان الأمر ، فعادة استمرار قراءة القرآن على روح الميت كان ضمن العوائد السائدة في بلاد الشام ، وحسبنا أن أحد أمراء دمشق عين أوقافا كبيرة وخصصها لقراءة سبع من القرآن الكريم في كل يوم على قبره إثر صلاة الصبح بالجهة الشرقية من مقصورة الصحابة «فصارت قراءة القرآن على قبره لا تنقطع أبدا ، وبقى ذلك الرسم الجميل بعده مخلدا»[١] .

جوانب من العقليات السائدة في المجتمع الشامي :

معتقدات شعبية :

ثمة مجموعة من المعتقدات أو ما يعرفه بالمزاعم الشعبية Superstitions التي سجلها ابن بطوطة عن بلاد الشام بأمانة وموضوعية ، نذكر من بينها اعتقاد أهالي بيت المقدس بأن الثنية الموجودة بحافة الوادي المعروف بوادي جهنم شرقي مدينة القدس هي مصعد النبي عيسى عليه السلام[٢] ، وأن الأقدام التي ينسب إليها مسجد الأقدام بدمشق -وهي أقدام مصورة في حجر- هي قدم موسى عليه السلام . كما ساد الاعتقاد لدي أهالي مدينة الرمله[٣] أن قبلة الجامع البيض

(١) نفسه ، ص١٢٣ .

(٢) تحفه النظار ، ص٧٩ .

(٣) معجم البلدان ، جـ٣ ، ص٦٩ .

الموجود بها تحوى ثلاثمائة قبر من قبور الأنبياء[١] وبالغرب من جبل قاسيون شمال دمشق يوجد بيت كان الاعتقاد السائد أنه مصلى الخضر عليه السلام .

ومن المعتقدات السائدة أيضا أن في قرية بيت الأحبة كنيسة يقال أن آزر أب النبي إبراهيم كان يجلب إليها الأصنام فيكسرها الخليل عليه السلام. وعند حديثه عن مدينة جبلة يذكر أن سكان السواحل بها من «الطائفية النصيرية يعتقدون أن علي بن أبي طالب إله، وهم لا يصلون ولا يتطهرون ولا يصومون»[٢]، ويصف سكان صور بأن معظمهم روافض ، لهم طرق خاصة في الوضوء لا تتماشى مع منهج السنة ، وكذلك الحال بالنسبة لمدينة المعرة التي يذكر أنه رغم وجود قبر الخليفة عمر بن عبد العزيز بها ، فإن أهلها لم يشيدوا له زاوية لأنهم يبغضون كل من يتقلب باسم عمر[٣] .

وقريبا من هذه المعتقدات يسرد ابن بطوطة عند زيارته لمدينة تشرمين[٤] من أعمال حلب عادة تكتسي طابع الغرابة ، وتتمثل في أن أهلها تجار يبغضون رقم عشرة ولا ينطقون به.

(١) تحفة النظار ، ص ٨١ .

(٢) قارن مع ابن جبير الذي يجعل هؤلاء من سكان جبل لبنان ، انظر : م س، ص ٢٠٦، ٢٢٧ .

(٣) انظر عن هذه المعتقدات نصوص الرحلة صفحات ٧٨ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ١٢١ ، ١٢٠ .

(٤) ياقوت الحموي : معجم البلدان ، جـ٣ ، ص٢١٥ .

فحتى عند ممارسة عملياتهم التجارية ، فإن السماسرة بالأسواق ينادون على السلع بتتابع الأرقام ، فإذا وصلوا إلى رقم عشرة ، قالوا تسعة وواحد . ولسوء حظ الباحثين فإن ابن بطوطة لم يفسر هذه الظاهرة ، لكنه لمحّ عند حديثه عن المسجد الجامع بهذه المدينة إلى أنه يحتوى على تسع قباب «لم يجعلوها عشرة قياسا بمذهبهم القبيح»[1] وهو ما يعني أنهم كانوا من المتطرفين الشيعة الذين يبغضون العشرة من صحابة الرسول(ص) .

وواضح من هذه النصوص وغيرها أن العامل المذهبي لعب دورا في صياغة هذه الأحكام كما سنبين في القسم الخاص بمناقشة أحكام ابن بطوطة .

الاعتقاد ببركة الأولياء والتبرك بقبورهم:

إن ما ولد ظاهرة الاعتقاد بالبركة والسعي الحثيث إليها يكمن في قدسية بلاد الشام وأنها مهبط الوحي وأرض الأنبياء. فالواقع أن رحلة ابن بطوطة تزخر بالنصوص حول مقابر الأنبياء؛ فبمدينة الخليل توجد قبور الأنبياء إبراهيم وإسحاق ويعقوب ولوط ويونس عليهم السلام، وبمدينة طبرية توجد قبور بعض الأنبياء كشعيب وبنته زوج موسى الكليم وسليمان، وفي وسط المسجد الجامع الأموي بدمشق وجد قبر النبي زكريا، ناهيك عن قبور التابعين والأولياء، إلى درجة لم يستطع ابن

(١) تحفه النظار ، ص٨٧ .

بطوطة إحصاءها في عسقلان، فعبّر عن ذلك في إيجاز رائع بقوله: «وبجبانة عسقلان من قبور الشهداء والأولياء ما لا يحصى لكثرته»[1] .

إن هذا الكم المتميز من الرصيد الذي يندرج في فضاء المقدس ، ما جعل الاعتقاد في البركة والتوسل بقبور الأولياء تتأصل في نفسية الشاميين حتى أن بعض الأماكن اشتهرت بمنحها البركة لزوارها مثل قاسيون . وهو جبل في لبنان «شهير بالبركة»[2] . كما عرف قبر جبل ابن معاذ بمنطقة القصير من أعمال الأردن[3] أيضا ببركته حتى أن ابن بطوطة قصده وتبرك بقبره ، ناهيك عن بعض المشاهد والمزارات كالمشهد الذي يوجد بقلعة الشهباء بحلب والذي كان يقصده الناس للتبرك به لاعتقادهم أن الخليل عليه السلام كان يتعبد به ، ومشهد مسجد الأقدام الذي كان «يعظمه أهل دمشق تعظيما شديدا»[4].

من البديهي في ظل هذا المناخ من المعتقدات أن تجد العقلية الصوفية والاعتقاد في الكرامات التربة المناسبة ، فانتشر المتصوفة في طول بلاد الشام وعرضها . ولم يفت ابن بطوطة –

(١) عن انتشار قبور الأنبياء في بلاد الشام ، انظر نصوص الرحلة في صفحات ٧٥ ، ٨٣ ، ١٠٩ ، ص٨٠ .

(٢) نفسه ص ١١٩ .

(٣) انظر هذه الزوايا في نفس المصدر، صفحات: ٨٣، ٨٥، ٩٣، ٩٨، ١٠٠، ٨١، ١٠١.

(٤) تحفه النظار ، ص٨٢ ، ١١٨ .

وهو الرجل المتشوق لرجال التصوف وأهله- أن يعرض مجموعة من أسماء شيوخ التصوف الشاميين من بينهم عماد الدين الحنفي بدمشق الذي ينعته بأنه من كبار الصوفية ، وأن له مشيخة الخانقاه الخانوتية ، وخانقاه أخرى بالشرف الأعلى ، ثم شرف الدين خطيب الفيوم الذي يصفه «بشيخ شيوخ الصوفية»[(١)] .

وقد احتل هؤلاء المتصوفة مرتبة سامية في مخيال المجتمع الشامي ، ففي حلب اشتهر هناك أحد المتصوفة حتى عرف بشيخ المشايخ ، وأقام بجبل في عيتناب من أعمال حلب ، وكان الناس يقصدونه ويتبركون به[(٢)] . ومنهم من كوّن تلامذه أصبحوا من أنصاره المخلصين حتى ألبسهم خرقة التصوف كما حدث لابن بطوطة نفسه مع الشيخ المتصوف أبي عبد الرحيم عبد الرحمن بن مصطفى[(٣)] .

ونتيجة لذلك انتشرت الزوايا في بلاد الشام انتشارا واسعا، ومن بين الزوايا التي يذكرها ابن بطوطة زاوية أبي يعقوب يوسف بالقرب من بيروت ، وزاوية الإبراهيمي بحصن الأكراد بالغرب من طرابلس ، ثم زاوية إزاء قبر حبيب النجار بانطاكية ، فضلا عن زاوية كانت توجد ازاء قبر إبراهيم بن

(١) نفسه ، ص١١١ ، ١١٢ .

(٢) نفسه ، ص٦٥٩ .

(٣) انظر عن الأول ص٦٩٥ وعن الثاني ص ٨٠ من نفس المصدر.

أدهم بمدينة جبلة ، وأخرى باللاذقية . وبالمثل انتصبت بالغرب منها بالغور زاوية أقيمت بضريح أبي عبيدة بن الجراح ، فضلا عن زاوية أخرى بجبل لبنان[(١)] .

ولعل القاسم المشترك بين هذه الزوايا يتجسد في الدور الذي لعبته من أجل إشاعة ثقافة التضامن المتجلية في توفير السكن والطعام لجميع المنقطعين إليها والواردين أو العابرين منها ، فضلا عن الجانب السلوك الزهدي الذي كان يشكل حجر الزاوية بالنسبة لكل رواد هذه الزوايا .

نتيجة لذلك ، ساد الاعتقاد في الكرامات الصوفية كما يفهم من نصوص ابن بطوطة الذي سرد نص كرامة تحققت لأحد المتصوفة المنقطعين في جبل لبنان ، تدل على قدرة هذا المتصوف على كشف ما يعدَ ضربا من معرفة الغيب[(٢)] . ولا شك أن العقلية الشامية كانت مهيأة لتصديق مثل هذه الكرامات نظرا للمناخ الفكري السائد في المجتمع الإسلامي ، وهو مناخ الإيمان بالغيبيات وبالنفوذ الروحي لطائفة الدراويش .

قصارى القول إن رحلة ابن بطوطة تلقي أضواء مبهرة على العادات والعقليات السائدة في المجتمع الشامي ، لكن إلى أي حدَ تصدق أوصافه وأحكامه؟.

(١) انظر هذه الزوايا في نفس المصدر، صفحات ٨٢،٨٥،٩٢،٩٨،١٠٠-٨١-١٠١ .

(٢) نفسه ، ص١٠١ .

ثالثا : ملاحظات حول نصوص ابن بطوطة ومدى مصداقيتها في مجال العادات والعقليات الشامية :

لا شك أن المادة التاريخية التي قدمتها رحلة ابن بطوطة قد كشفت العديد من الزوايا الغامضة ، وأجابت عن مجموعة من الأسئلة التي يطرحها الباحث حول العادات الشامية . كما أن معظمها يتميز بالأصالة والجدة . ورغم طابع الإيجاز والابتسار الذي يغلب عليها ، فإنها تشكل على العموم تقريرا فريدا من نوعه حول المجتمع الشامي والعادات والعقليات السائدة فيه .

بيد أن هذه المعلومات التي أوردها تظل في حاجة إلى تنقيه وتمحيص لإزالة بعض ما شابها من مبالغات وقفز أحيانا على روح الحقائق . وللإحاطة بهذا الجانب ، نرى من باب النقد البناء تسطير بعض المعطيات التي تؤكد مصداقية أحكام ابن بطوطة حول العادات الشامية ، وتلك التي تجعل الباحث يشكك في صحتها .

فمن المعطيات الإيجابية نسجل :

١- رغم قصر المدة التي استغرقتها زيارة ابن بطوطة لبلاد الشام، إلا أنه استطاع أن يقف على عاداتها ويخبر شؤونها، خاصة أنه تردد عليها ثلاث مرات . وإذا أضفنا إلى ذلك أن الرحالة المغربي كان قد تزوج بدمشق ، وخلف بها ابنا كما يؤكد ذلك بنفسه ، فإن ذلك يدل على أنه عايش المجتمع

الشامي معايشة عائلية وحميمة[(١)] .

٢- لم يكن من مصلحة ابن بطوطة أن يتعمد الكذب أو أن يجامل أهل الشام في ما كتب عنهم خاصة إذا علمنا أنه أملى رحلته بعيدا عنهم، وعلى مدى زمني يربو على ربع قرن.

٣- إن الشام بلد عربي ، لذلك لم يكن ابن بطوطة في حاجة إلى مترجمين يترجمون له ما يسمع أو يرى عن أهله . فإذا كان قد وجد صعوبة كبيرة في استقصاء المعلومات التي أوردها حول البلدان الأعجمية التي زارها، وهو ما أدي إلى تشويهها أحيانا ، فإن الأمر يختلف تماما بالنسبة لبلاد الشام .

٤- إن النقولات التي نقلها كاتب الرحلة ابن جزي والتي أخذها من الرحالة ابن جبير قليلة في الحيز المخصص لبلاد الشام، وتبقى معظم الأخبار أصيلة ومستندة على المعايشة المباشرة لابن بطوطة للمجتمع الشامي .

٥- إن نصوص ابن بطوطة حول بلاد الشام تكشف عن قوة ذاكرته، ولا غرو فقد ذكر أسماء العديد من الشخصيات الشامية التي التقى بها مثل قاضي غزة بدر الدين السلختي الحوراني ، وخطيب القدس عماد الدن النابلسي ، وعلاء الدين بن غانم كاتب السر بدمشق ، والإمام المدرس ناصر الدين بن العزيز قاضي قضاة حلب ، وعبد المحسن

(١) نفسه ٦٥٦ .

الإسكندري الولي الصالح في اللاذقية ، وخطيب المسجد الأموي بدمشق جلال الدين القزويني . كما ذكر أيضا أسماء المدرسين بهذا المسجد ، خاصة الذين أجازوه[١]. بالمثل ، احتفظت ذاكرته بأسماء الأطعمة وأشكال الأزياء الشامية، ولم نجد سوى استثناءات معدودة يعتذر فيها عن عدم تذكر اسم الشخص الذي يتحدث عنه[٢]، مما يوحي بأن ذاكرته لم تصب بآفة النسيان أثناء عرضه لعادات المجتمع الشامي.

وقد فسر بعض الدارسين ما تميز به الرحالة المغربي من ذاكرة قوية بالنظام التعليمي الذي تلقاه، وهو نظام يقوم في أساسه على الحفظ والاستظهار للعديد من الكتب[٣]، بينما عزا البعض ذلك إلى نظام الثقافة العربية في ذلك العصر، حيث كان الاعتماد على الذاكرة إحدى الدعائم الأساسية للثقافة والتعلم[٤].

٦- ويلاحظ كذلك دقته في ضبط التواريخ ، فهو يذكر تاريخ دخوله الشام فيجعله في منتصف شهر شعبان سنة ٧٢٦هـ[٥]. وعند ذكره للمجالس العلمية التي حضرها

(١) انظر على التوالي صفحات ٧٥-٧٩-٨٥-٩١-١٠٠-١١١-١١٢ .

(٢) مثل عدم تذكره اسم قاضي حلب من المالكية إذ يقول "لا أذكره" ، انظر ص٩٢ من الرحلة ، انظر أيضا ص ٨٥ .

(3) Gibb: Ibn Battyta in Asia and Africa. New York 1969,p12.

(٤) كراتشوفسكي : م‌س ، ص ٤٢٨ .

(٥) نفسه ، ص٧٢ .

بالجامع الأموي بدمشق يذكر أولها و"آخرها بتاريخ اليوم والشهر والسنة[١] . كما يحدد تاريخ وصوله إلى دمشق تحديدا دقيقا إذ يقول «وصلت يوم الخميس التاسع من شهر رمضان المعظم عام ستة وعشرين -يقصد وسبعمائة- إلى مدينة دمشق»[٢] . وأحيانا كان يحدد حتى ساعة الوصول كقوله عند وصوله إلى مدينة بعلبك»[٣] . كما كان حريصا على تدقيق بعض الأخبار ، ويسأل عن مدى صحتها من أفواه الثقات . وكل ذلك يؤكد حرصه على الدقة وتوخي الحقائق .

٧- لو أخذنا الرحلة ككل ، لاستطعنا العثور على عدة مواضع تظهر فيها أمانته وموضوعيته . فبالرغم أنه كان يعتبر الشيعة بعيدين عن السنة ، فقد وصف أهل النجف بالشجاعة والكرم وحماية الجار[٤] . وفي كثير من المواضع كان يسوق حكاية أو وصفا ، فإذا ما نسي راويها ، فإنه يعتذر عن تذكر أسمه . ومع قدرته على اختلاف أي اسم لصاحب الحكاية ، فإنه لم يتجرأ على القفز على الحقائق ، مما يعكس موضوعيته ونزاهته ، فلم يكن الرحالة المغربي

(١) يقول: "أولها يوم الثلاثاء منتصف شهر رمضان المعظم سنة ست وعشرين وسبعمائة وأخرها يوم الاثنين الثامن والعشرين انظر ص ١٢٥ من رحلة ابن بطوطة.

(٢) نفسه ص ١٠٤ .

(٣) انظر سؤاله عن صحه قبر إبراهيم الخليل ، ص٧٧ .

(٤) نفسه ص ١٩٨ .

يخضع لسلطان عاطفة أو مجاملة ، فمع وصفه لبعض الشخصيات الشامية بالكرم ، لم يتوان عن وصف أمير حلب بالبخل كما سبقت الإشارة إلي ذلك من قبل ، بل كان يمدح من يستحق المدح ويذم من يستحق الذم .عند سماعه خبرا مرويا أو حدثا لم يتمكن من الوقوف عليه بنفسه ، يذكره في صيغة المبني للمجهول. ولعل مثل هذه الوقائع تؤكد سذاجة طبع الرحالة المغربي ، كما أنها تبرز سلامة طويته وصدق أوصافه .

٨- ومما يؤكد صحة المعلومات التي يوردها حول بلاد الشام كذلك، أخلاقه الحسنة وصفاء سريرته ، فهو صاحب ضمير ، شديد التدين ، معظم للأتقياء والصلحاء ؛ وحسبنا أنه كان يعزو ما متع به في حياته من نعمة وجاه إلى كونه حج أربع مرات . ولشدة ورعه وفضله ، ولاه الحجاج المغاربة الذين صحبهم في بداية سفره من المغرب قاضيا لحلَ ما يشجر بينهم من خلاف[١]، مما يبعد عنه صفة الكذب والتدليس[٢].

٩- وقد أجمع الدارسون لرحلة ابن بطوطة -عرب ومستشرقين-[٣]

(١) نيقولا زيادة ، الجغفرية والرحلات عند العرب ، ص١٨٧ .

(٢) العوامري : م.س ، ص : ش .

(٣) من بين المستشرقين الذين تعرضوا لرحلة ابن بطوطة نذكر : Lee ,Mzik . Yamamoto , Rosegarten , Seetzen , Yule, Renau , وانظر التفاصيل عند كراتشوفسكي : م.س ، ص ٤٣٢ -٤٣٣ .

على مصداقية الرجل ونزاهته رغم بعض التحفظات . فالمستشرق الهولندي "دوزي" يسميه «الرحالة الأمين»[١] ، ويقول عنه كراتشوفسكي[٢] : «كلما تعرضت الأجزاء المختلفة من وصف رحلته لدراسة دقيقة مفصلة ، كلما زادت الثقة في صدق روايته» .

نفس التخريجات طلع بها بعض الدارسين العرب ، حتى أن بعضهم رأي أنه «من الجحود والاثم أن نصم ابن بطوطة بالكذب»[٣] ، بينما رأي البعض أن الرحالة المغربي «كان يجتهد في تحري الحقيقة»[٤] .

١٠- وإذا أخذنا بالمنهج المقارن ، يتبين أن معلوماته التي أوردها في رحلاته عموما تتطابق مع ما ذكره معاصره البندقي "ماركو بولو" خاصة عن الصين . ومعلوم أن الرحالة البندقي زار بلاد الصين قبل ابن بطوطة بسنين قليلة ، ولا يمكن أن يكون ابن بطوطة أو ابن جزي قد قرأ أي منهما نصوص رحلة "ماركو بولو" وهما يجهلان لغته أو ينقلان عنه[٥] ونعلم أن ابن بطوطة أجدر بالثقة من "ماركو

(١) انظر الشرقاوي : رحله مع ابن بطوطة ص ٢٣ .

(٢) تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، جـ١ ، ص٤٢١ .

(٣) الشرقاوي : م.س.ص ٢١ .

(٤) العوامري : م.س. :ش .

(٥) الشرقاوي : م.س . ص ٢٢ .

بولو" كما يشهد بذلك أكبر المتخصصين[١] .

بيد أن هذه الأحكام الإيجابية عن ابن بطوطة لا تعني أننا ندافع عنه أو نجرده من كل عوام السلبية . فقد سبق أن وقف الدارسون على بعض هفواته[٢] أو شطحاته على حد تعبير "كراتشوفسكي"[٣] ، وهي شطحات تعود إلى كونه رحالة يتفنن – على عادة كل الجوابين للآفاق– في ذكر بعض العجائب التي تضفي على رحلته نوعا من التشويق . لكن هذه الأخطاء قليلة ، بل نادرة جدا بالنسبة للشام ، وهي راجعة على كل حال إلى الأخطاء الشائعة ، وهذه آفة تصيب كل البشر . ويمكن القول أن بعضها يرجع إلى بعض العوامل التي أثرت سلبا في واقعيتها ومنها :

١– البعد المذهبي المتمثل في تفضيل المالكية على كافة المذاهب الأخرى ، وهذا ما نلمسه في حديثه عن الشيعة في مدينة صور وغيرها .

٢– البعد الصوفي الذي جعل من رحلته بحثا دائبا عن الأولياء .

---

(١) كراتشوفكي : م.س ، ص ٤٢١ .

(٢) شك العديد من الباحثين في وصول ابن بطوطة إلى بعض المناطق مثل الصين ، والقسطنطينية وبلاد الغار . انظر : كراتشوفسكي م.س– ص ٢٤١–١٣–١٢–
Gibb : op. cit.p

(٣) تاريخ الأدب الجغرافي العربي، جـ٢، ص٤٢١ وينتقد عليه أخطاءه حول أراضي بلغار الفولجا وطواليسي الواقعة في مكان من كشين – صين Cachin - China.

وكثيرا ما كان يعتزل الناس ويقصد هؤلاء للتبرك بهم كما فعل في بعض المدن الشامية .

٣– لم تتبلور معلومات ابن بطوطة حول المجتمع الشامي من المعايشة وحدها ، بل كان السماع والتداول أحيانا يميز مروياته ، وهو ما كان يعبر عنه بمصطلح "يقال" ، الشيء الذي يضعف من مصداقية النص .

٤– نزعة ابن بطوطة نحو اقتناص كل ما يدخل في خانة العجائبي والغرائبي في أي بلد زاره . وحسبنا أن الرحالة المغربي يعقد انطلاقا من عنوان كتابه الذي هو "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" "ميثاقا" مع القارئ ليتحفه بكل عجيب وغريب في رحلته[١] ، لذلك نجده يحرص كل الحرص على تقديم "العجائبي" الذي يثير تشويق المتلقي. والعجائبي Exotism هو كل غريب أو مدهش أو غير مألوف لا يمكن للعقل أن يصدقه كوقائع حدثت ، ولكن يمكن تصديقه كوقائع متخيلة ساهم في إنتاجها كل من السارد واللغة السردية[٢]. ولإعطاء المصداقية للوقائع غير المألوفة عن الشام ، يعتمد ابن بطوطة على تقنية السرد المتماسكة والمنسجمة ، الموهمة بواقعية هذه الظواهر الغربية كأن

---

(١) عبد النبي ذاكر : «استراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية» –ندوة لبن بطوطة ، ص٣٨٠ .

(٢) عبد الرازق جبران : «العجائبي في رحلة ابن بطوطة»، ندوة ابن بطوطة، ص٥١ .

يضيف إلى ما رآه حكايات حكيت له ، وهذا ينطبق مثلا على أكل لحم الحمار الوحشي كما سنناقش في حينه .

٥- ليس ثمة دليل يؤكد ما إذا كان ابن بطوطة -ابان زيارته للشام- قد دوّن ملاحظاته في مذكرات خاصة ، وحتى ان كان قد فعل ذلك ، فإنها للأسف تكون قد ضاعت مع الأوراق التي فقدها في الهند .

٦- وعلى عكس بعض الأقطار والمدن التي اعتمد فيها على مراجع كالإسكندرية على سبيل المثال ، فإنه بالنسبة للشام لم يعتمد الا على ما اختزنته ذاكرته . وبعد مرور ربع قرن استرجع ما جمعه وأملاها على ابن جزي كاتب السلطان المريني أبي عنان . معنى ذلك أن صورة المجتمع الشامي "الفعلي" الذي زاره ابن بطوطة وتنقل في أرجائه قد تمت إعادة تركيبها مرتين : المرة الأولى حين تسجل في ذاكرته ، والثانية حين أملاها علي ابن جزي. فالذكريات التي تركها عن الشام تنطلق من وجود سارد خارجي ينقل خطاب السارد الداخلي دون أن تتعدى تحويلاته الصياغة الأدبية. ولا شك أن اعادة تركيبة النص المسرود يفقده قيمته الأصلية.

٧- من الجدير بالإشارة كذلك أن إقامة ابن بطوطة في الشام كانت قصيرة الأمد ، إذ لم تتجاوز شهرا ونصف الشهر ، وهذا من شأنه أن يعيق ادراكه التام لخبايا المجتمع الشامي

والإطلاع على كل قضاياه في مدة قصيرة ، فوقع أسير الأخطاء في بعض أحكامه وانطباعاته .

٨- رغم حرص ابن بطوطة على ذكر الحقائق بكل موضوعية ، فإنه سقط أحيانا في مهاوي السذاجة والتصديق ببعض المزاعم الشعبية السائدة في بلاد الشام(١) .

٩- التعصب المذهبي الذي غلب عليه حتى أنه اتهم ابن تيميه بالخروج عن العقل(٢) .

وعلى هدي هذه المعطيات يمكن نقد بعض ما ورد عنده حول عادات المجتمع الشامي . فإذا كنا نسلم بحقيقة بعض العادات الشامية التي أوردها ابن بطوطة في رحلته فإننا نشكك في بعض ما طرحه ومن هذا القبيل:

أولا : أكل لحم الحمار الوحشي :

وردت رواية أكل لحم الحمار الوحشي عند عرض الرحالة المغربي لحكاية مكاشفة متصوف زاهد أخبر إخوانه من المريدين المنقطعين إلى الله بجبل لبنان في يوم برد شديد أنه رأي إزاء ضريح الولي الصالح إبراهيم بن أدهم حمار وحش عجز عن الحكة نتيجة برودة الثلج ، وطلب منهم أن يذهبوا إليه لحمله ، فتحققت مكاشفته حيث وجد المريدون الحمار على نفس الهيأة

(١) كتصديقه بأن الجامع الأبيض في الرملة يضم ٣٠٠ قبر للأنبياء. انظر: تحفه، ص٨١.

(٢) نفسه ، ص١١٢ .

التي وصفها ذلك الزاهد وهو بعيد عن موقع الحمار ، فحملوه وذبحوه وشووه على النار[١] .

ونعتقد أن هذه الرواية تدخل في خانة الأخبار العجائبية التي كان ابن بطوطة يهدف من ورائها إلى تحقيق عنصر التشويق للقارئ بإتحافه ببعض الأخبار الغريبة ، ولا يسعنا إلا أن نشكك في صحة هذه الرواية انطلاقا من المعطيات التالية :

١- الرواية كما هو واضح من محتواها هي عبارة عن كرامة ، والكرامة تكون أقرب إلى التخيل والوهم منه إلى الواقع .

٢- إن قبر إبراهيم بن أدهم يوجد في مدينة جبلة كما أكد ذلك ابن بطوطة نفسه ، بينما يسرده في روايته على أنه في جبل لبنان الذي ذكره بعد عدة محطات كانت قد فصلته عن مدينه جبلة ، مما يدل على هشاشة هذه الرواية وتخبط صاحبها في ضبط الأماكن .

٣- إن أكل لحم الحمار الوحشي يتناقض مع روح التدين الذي جبل عليها هؤلاء الزهاد المنقطعون في جبل لبنان ، علما بأن المذهب المالكي وغيره من المذاهب الأخرى لا يجيز أكل الحمار الوحشي ، إذ يوجد قول في الأثر بتحليل ما عدا اللحوم في قوله عز وجل «قل لا أجد فيما أوحى إليَ محرما على طاعم يطعمه»[٢] ، كما أن أكله منهى عنه في الأحاديث

(١) نفسه ، ص ١٠١ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ١٤٥ .

النبوية الصحيحة[١] .

٤- إن خبر هذه الحادثة التقطه ابن بطوطة عن طريق السماع لا المشاهدة ، وهو ما يتجلى في العبارة التي استعملها «أخبرني بعض الصالحين الذين لقيتهم» ، والسماع يعد أقل درجة من الناحية التوثيقية من خبر المشاهدة والمعاينة ، وكأنه يريد أن يلقي المسؤولية على الراوي الذي نقل عنه الخبر .

٥- عرف المتصوفة بأنهم اكثر الناس صبرا وتحملا للجوع وأكثر سعيا لأكل الطعام الحلال فكيف يقدمون على أكل ما فيه شبهة ؟ .

ثانيا : أما المسألة الثانية التي نعتقد أن ابن بطوطة جانب فيها الصواب فهي خدشه لسمعه فقيه الحنابلة تقي الدين ابن تيمية ، فرغم اعترافه بأنه «كبير الشام» ، فقد نعته بأن «في عقله شيئا»[٢] . ولا شك أن مثل هذه التهمة أملتها اعتبارات مذهبية بحتة ، فابن بطوطة المتعصب لمالكيته رأى في هذا الفقيه خروجا عن المألوف ، وليس من المستبعد أنه كان يساند الفقهاء المالكيين الذين كانوا يعيشون في دمشق والذين عارضوا ابن تيمية ربما

(١) سنن الترمذي ، رقم الحديث ١٣٩٧ من كتاب الأطعمة ، وصحيح مسلم ، رقم الحديث ٣٥٨٣ ، باب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان . انظر : موسوعة الحديث الشريف (سيد بروم) ، الإصدار الثاني ١.٢ .

(٢) تحفة النظار ، ص١١٢ .

من باب الحسد، لأن هذا الأخير كان معظما أشد التعظيم من قبل سكان دمشق باعتراف ابن بطوطة نفسه ، لذلك سعوا به إلى الأمراء حتى تمَ سجنه . ولعلَ ابن بطوطة لم يخرج عن هذا النسق ، فألصق هذه التهمة بابن تيمية .

ثالثا : وبالمثل ، فإن ابن بطوطة يؤاخذ في بعض معلوماته التي أوردها حول عقلية الشاميين حيث أتى ببعض المعلومات بنوع من السذاجة ودون روية أو تمحيص ، كقوله بأن قبلة الجامع الأبيض بالرملة كانت تضم ٣٠٠ قبر من قبور الأنبياء ! فضلا عن معتقدات شعبية أخرى سردها وكأنها حقائق مطلقة لا مجال للشك فيها(١) .

رابعا : كما نلاحظ تحامله على العقلية الشيعية ، ففي وصفة لأهل صور يذكر أنهم شيعة ، وأنه رأى أحدهم يبدأ بغسل رجليه ثم وجهه عند الوضوء ، ولم يتمضمض أو يستنشق ، مكتفيا بمسح الرأس ، فلما سأله عن هذه البدعة ، بررَ الرجل فعله بأن البناء يكون من الأساس ويقصد البداية من الأسفل أي من الرجل ! .

(١) يمكن مقارنة طريقته في ذكر أن الأقدام التي سمي بها مسجد الأقدام تعود إلى بقاء أثار موسى عليها، مع الطريقة التحفظية التي استعملها ابن جبير عند ذكره نفس الخبر حي استعمل عبارة «والله أعلم بالحقيقة»، انظر: رحلة ابن جبير ص ٢٢٦.

ويمكن التشكيك في هذا الخبر من عدة وجوه :

١- من غير المستبعد أن يكون ابن بطوطة قد حبك الجواب الذي أجاب به الرجل حتى يأتي متسقا مع السياق الذي يجعل منه رجلا "بدعيا" وأن نموذجه يعكس كل الشيعة بمدينة صور .

٢- إن المصادر التي تعرضت لمدينة صور لم تذكر هذا الخبر أو تشر إليه من قريب أو بعيد ، مع أنها ذكرت بعض السلوكات المنحرفة لدي بعض الشيعة كما فعل ابن جبير ، لكنه لم يشر إلى مثل هذا الخبر .

٣- إن ابن بطوطة لم يذكر هذا الخبر بصيغة جماعية ، وقد يكون الشخص الذي رآه يشكل حالة خاصة أو استثناء ، ولو كانت الظاهرة عامة لما تأخر عن تأكيدها في نهاية الرواية ، ولأثارت انتباه غيره من الرحالة والجغرافيين .

٤- إن البعد المذهبي حاضر في هذه الرواية، فالنزعة المالكية تغلبت في هذا المقام على موضوعية ابن بطوطة، وهذا ما يفسره تجنيه على الطائفة النصيرية التي اتهمها بترك الصلاة والصيام والطهارة، فمثل هذه الأحكام تحتاج إلى أدلة، وليس من المستبعد أن تكون قد حركتها حوافز مذهبية محضة.

٥- لقد ذكر ابن بطوطة ضمن المزارات في بلاد الشام قبر الخليفة الموحدي يعقوب المنصور (٥٨٠ - ٥٩٥هـ)(١) الذي

(١) انظر التفاصيل عن هذا الخليفة عند : المراكشي : المعجب ، تحقيق محمد سعيد العريان ، ومحمد العربي العلمي ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ١٩٧٨ (ط٧) ، ص٣٧٨ وما بعدها .

اشتهر بالنصر المؤزر الذي كسر فيه شوكه المسيحيين في معركة الأرك سنة ٥٩١هـ . والواقع أن الرحالة المغربي سارع إلى تصديق هذا الاعتقاد الذي كان الحال سائدا لدي المجتمع الشامي . ويحتمل أن يكون للمرجعية الصوفية التي كانت تؤطر سلوكه دور في سرعة تصديقه . ومهما كان ، فالواقع التاريخي يثبت خطأ منحاه ، إذ لا تشير المصادر التي أرخت للخليفة الموحدي المذكور أنه ساح في الشرق سياحة صوفية ، بل تجمع على أنه توفي وهو يعتلي سدة الخلافة سنة ٥٩٥هـ نتيجة مرض ألم به ، وذلك بمدينة مراكش[١] . وللدلالة على ما نذهب إليه ، نورد ما ذكره ابن صعد التلمساني في كتابه "النجم الثاقب في ما لأولياء الله من مفاخر المناقب"[٢] حيث يقول :« وما زعمه المؤرخ الحافظ أبو عبد الله بن بطوطة والقاضي أبو العباس ابن خلكان من أن هذا الملك يعقوب المنصور ترهب وانخلع ولبس المرقعة وقصد بلاد المشرق زاهدا متبتلا وأنه توفي هناك فلا تلتفت إليه وتعرج». ولعل هذه الدلائل الموضوعية تثبت أن الجانب الصوفي أعمى الرحالة المغربي عن هذه الحقيقة ، وجعله يصدق بتلك المزاعم دون روية أو تمحيص .

(١) ابن أبي زرع : روض القرطاس ، تحقيق عبد الوهاب بن منصو ، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط ١٩٧٣ ، ص٢٣٠ .

(٢) ما يزال هذا الكتاب مخطوطا في الخزانة الحسنية بالقصر الملكي بالرباط حيث توجد منه نسختان إحداهما تحت رقم ٢٤٩١ .

وعلى الرغم من هذه الهفوات ، فإن رحلة ابن بطوطة تشكل مرجعية هامة حول العادات والتقاليد الشامية ، وتلقي أضواء مبهرة على هذه الجوانب الملموسة من تاريخ العقليات ، خاصة إذا تم وضعها تحت محك الفحص والنقد ، وبذلك تصبح نصا مفيدا لا للمؤرخ فحسب ، بل للسوسيولوجي والأنتربولوجي وعالم الآثار .

أثر الفتوحات الأموية في الصلات الحضارية بين الجزيرة العربية وشبة القارة الهندية: انصهار اجتماعي وعادات مشتركة

يجمع الدارسون العرب والمستشرقون المنصفون ، أن الفتوحات الإسلامية لم تكن فتوحات عسكرية فحسب ، بل كانت أيضا فتحا للبلاد المفتوحة ، وساهمت في نسج خيوط علاقات وطيدة مع البلدان التي فتحتها ، ناهيك عن الفتوحات السلمية التي تبلورت عن طريق التجارة والدعوة . ورغم أن الفتوحات الأموية تميزت بغلبة الطابع العسكري ، فإنها كانت تحمل في طياتها بذور التعايش والعلاقات الودية ، بل إنها تحولت في عهد بعض الخلفاء الأمويين كالخليفة عمر بن عبد العزيز إلى فتح سلمى حضاري كان من نتائجه تحول تلك الفتوحات إلى وعاء من العلاقات الإنسانية مع البلدان المفتوحة ، شملت العنصر

البشري والاقتصادي والروحي . وربما لأن شبه القارة الهندية كانت أقرب المناطق جغرافيا للجزيرة العربية ، فإنها كانت أكثر عرضة لهذه التأثيرات الحضارية . غير أن هذه الفتوحات لم تشمل كل أراضي شبه القارة الهندية ، بل اقتصرت على بعض المناطق التي فتحت عسكريا كبلاد السند أو عن طريق التجارة كبعض المدن الساحلية من بلاد الهند ، ولذلك سنكتفي بدراسة العلاقات التي ربطت الجزيرة العربية بهذه المنطقة المفتوحة ، وما نجم عنها من علاقات حضارية .

لا سبيل لإنكار بعض العقبات التي تقف ف وجه الباحث في دراسته لهذا الموضوع ، لعل أبرزها يكمن في ندرة المادة

التاريخية وتشتتها في أمهات المصادر التاريخية ، وهو أمر يعزي إلى أن التدوين التاريخي العربي -الإسلامي لم يبدأ إلا في العصر العباسي ، علما أن دولة العباسيين جاءت على أنقاض دولة الأمويين ، لذلك لم يكن غريبا أن يشاطر معظم مؤرخيها الموقف العدائي للأمويين ، ومن ثم العمل عن قصد على تهميش أخبارهم والتعتيم على إنجازاتهم ، ناهيك عن التقصير المتعمد أحيانا في ذكر بعض الجوانب الهامة من تاريخهم ، مما يشكل خسارة للباحث الذي يطمح للحصول على أجوبة شافية يتطلبها البحث العلمي في هذا المجال .

مع ذلك في ضوء ما توفره المصادر التاريخية على قلتها ،وعلى هدي المادة المتاحة في مصادر أخرى غير تاريخية مثل كتب الجغرافيا والرحلات ، نحاول رسم الصورة العامة للعلاقات بين الجزيرة العربية وبعض المناطق من شبة القارة الهندية في العصر الأموي .

والجدير بالذكر أن علاقة الجزيرة العربية ببلاد الهند تمتد بجذورها إلى أقدم العصور ، غير أنها تجدرت وأصبحت أكثر رسوخا وجنوحا نحو الانصهار الحضاري مع مرحلة انتشار الإسلام، خاصة إبان الحكم الأموي الذي أفلح في القيام بفتوحات عسكرية ناجحة انتهت بضم أجزاء منها إلى حظيرة الخلافة الأموية .

والملاحظ أن المنطقة الشرقية من جزيرة العرب والمتمثلة في منطقة الخليج العربي لعبت دورا حاسما في نسج خيوط هذه العلاقة نظرا لموقعها الاستراتيجي ونفوذها القوي في رسم منحنياتها . فما هي التفسيرات والمقاربات التي تجعل العلاقات في منطقة الضوء؟ وما هي النتائج التي تمخضت عنها لتعطي للجزيرة العربية بعدا هاما في العلاقات الدولية آنذاك وتجعل من الحكم الأموي قطبا من الأقطاب الفاعلة والمؤثرة في صياغة نمط حضاري إسلامي وعالمي ؟

إن هدف الدراسة لا يكمن في نبش الرصيد المرجعي حول دور الجزيرة العربية في الفتوحات العسكرية التي أنجزت بشبه القارة الهندية فحسب ، بل يطمح كذلك إلى محاولة تفسير العلاقات التاريخية التي نجمت عن تلك الفتوحات ، وطرح إشكاليات قد تؤدي إلى لمس خيوط جديدة وتساؤلات لم يسبر غورها بشكل عميق . ولعلَ أهم التساؤلات التي تفرض نفسها عند دراسة أي علاقة بين طرفين يكمن في الآتي : هل كان التلاقي بين الجزيرة العربية وشبة القارة الهندية حتمية تاريخية حدثت داخل نسق تطوري أم كان ذلك أمرا عفويا ؟ ثم ما هي النتائج الحضارية التي تمخضت عن ذلك؟

أولا : انفتاح الجزيرة العربية على شبة القارة الهندية خلال العصر الأموي : هل كان حتميه تاريخية ؟

كلما تناول الباحث دراسة المعطيات التي جعلت الجزيرة العربية توجه اهتمامها نحو شبة القارة الهندية خلال العصر الأموي لمعرفة ما إذا كانت تلك العلاقات حتمية أم جاءت في سياق عفوي ، إلا وتعددت أمامه المقاربات والتفسيرات المتنوعة ، والتي يمكن تناولها على الشكل الآتي :

١- المقاربة التاريخية :

لا يمكن إدراك علاقة الجزيرة العربية بشبة القارة الهندية إبان العصر الأموي دون الرجوع إلى الرصيد الذي أفرزه الواقع التاريخي قبل ظهور الإسلام ، وذلك أن هذا الرصيد شكل أرضية تاريخية انطلقت منها العلاقات بين المنطقتين . وفي هذا الصدد أثبتت الدراسات الأركيولوجية أن الجزء الشرقي من الجزيرة العربية قام منذ الألف الثالثة قبل الميلاد بدور الوسيط التجاري بين شمال الجزيرة والساحل الغربي لشبة القارة الهندية ، فكان ذلك فرصة للاحتكاك بحضارتها الناشئة في حوض السند[١] . واستمر التواصل بين المنطقتين مع تعاقب حكم بلاد الرافدين من العصر السومري القديم حتى الألف

(١) محمد فرزات : العلاقات الحضارية بين بلاد الخليج العربي وشبة القارة الهندية حتى الألف الأول قبل الميلاد ، مجلة داسات تاريخية ، ص٧٣ .

الأولى قبل الميلاد[١].

وإذا صحت افتراضات ويلر Weeler من أن موضع "ملوخا" يقع في الجزء الأدنى من حوض السند ،فإن ذلك ينهض دليلا على وجود علاقات قديمة بين المنطقة الشرقية من الجزيرة والعالم الهندي ، يؤيد ذلك ما كشفت عنه الوثائق السومرية والأكادية من وجود علاقات بين ملوخا المذكورة ومنطقة ديلمون ماجان (البحرين وعمان حاليا)[٢] .

وبالمثل لعبت هذه المنطقة دور الوسيط بين شرق إفريقية وشبة القارة الهندية ، وحسبنا أن زراعة الذرة انتقلت إليها من إفريقيا الشرقية بواسطة عمان . ومن الراجح أن هذه الأخيرة صدرت إليها –على غرار المجتمعات الشرقية– النحاس الذي كان يفيض عن حاجتها .[٣]

وثمة سلع أخرى شكلت موضوع مبادلات تجارية بين المنطقتين في هذه العصور الباكرة تكشف عنها نصوص لارسا المدونة في المرحلة التي أعقبت انهيار مملكة أور الثالثة ومنها الخشب الأسود والحجر الأحمر والمرجان وغيرها[٤] .

ولم تتأسس هذه العلاقات القديمة عن طريق البحر فحسب، بل لعبت الطرق البرية خيطا موجها لذات الأهداف ، خاصة

(١) نفسه ص ٧٣ . (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) سعيد عبد الفتاح عاشور وعوض محمد خليفات : عمان والحضارة الإسلامية ، مسقط ١٩٩٤ ، (ط٩) ، ص١٢ . (٤) محمد فرزات : م.س ، ص٧٨ .

الطرق التي تخترق بلاد الساحل الشمالي للخليج ومحطاتها الأساسية عيلام وكرمان وبلوجستان ، وهي محطات تقع على طرق المواصلات التاريخية البرية بين الجزيرة العربية والعالم الهندي[1]. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن يحدث تفاعل حضاري بين المنطقتين، تجلى خصوصا في الجانب اللغوي ، وظهور الأختام الهندية في شمال منطقة الخليج العربي ، فضلا عن بعض الأوزان الواردة من حوض السند إلى البحرين[2] .

ومما زاد هذا التواصل تجدرا ورسوخا ، الهجرات القديمة التي حدثت على شكل موجات بشرية متلاحقة بين عرب الجزيرة، والجاليات الهندية كالزط والأساورة والسياجة والبياسرة الذين استقروا بشواطئ الخليج العربي[3] .

من خلال تلك المعطيات ، نستشف أن أسس العلاقات التاريخية بين الجزيرة العربية والقارة الهندية نشأت في نسق تطوري ، وقد هيأها هذا الرصيد من العلاقات القديمة الأرضية المناسبة لدخولها مرحلة النضج والاكتمال في العصر الإسلامي، خاصة العصر الأموي الذي يهمنا في هذه الدراسة .

---

(١) نفسه ص ٧٦ .

(2) C.j JADD : Seals of Ancient Indian style found at or .P.B.a, XVIIIpp 191 -210.

(٣) الشيخلي والآلوسي : تاريخ الإسلام في إفريقيا وجنوب شرق آسيا ، طبعة بغداد ١٩٨٩ ، ص١٦١ .

٢-المقاربة الدينية:

أن الرصيد التاريخي لمرحلة ما قبل الإسلام شكل المقدمة الطبيعية لنمو العلاقات بين المنطقتين. وبمجيء الإسلام أصبح هذا الرصيد التاريخي يشكل مخزونا ثريا وخصبا لتعميق التواصل بينهما، خاصة أن الديانة الإسلامية جاءت تحمل معها مبدأ التعايش بين الشعوب وتسعى إلى تكوين إطار عالمي إنساني بغض النظر عن الجنس أو العرق، مما ساهم في وضع علاقات الجزيرة العربية مع الهند في مسار واضح وصلب.

ومن المعلومات المحققة أن الفتوحات الإسلامية شكلت برنامجا سياسيا طموحا وهدفا استراتيجيا في مشروع الخلافة الأموية . ولَمّا كانت شبه القارة الهندية لا تزال معقلا من معاقل الوثنية كما يؤكد ذلك ابن خلدون[1] ، فقد بات بديهيا أن توجه إليها الدولة الأموية كل اهتمامها لاحتوائها داخل المجال الإسلامي . ولعبت بلدان الخليج دورا بارزا في هذا الصدد ، إذ يشير البلاذري[2] إلى دور والي البحرين وعمان في بداية بلورة فكرة فتح السند خلال العصر الراشدي الباكر، ومن ثم أصبحت شبه القارة الهندية من البلدان المندرجة في برنامج الفتوحات الأموية ، لذلك لا سبيل لإنكار دور الإسلام في نسج خيوط العلاقات بين المنطقتين في إطارها الجديد . وإذا كانت هذه

---

(١) يذكر عن مدينة الديبل أنه كان بها صنم كبيرة يعبده الأهالي وقد حطمه الفاتحون العرب ، انظر : تاريخ ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٩ ، جـ٣ ، ص ٦٠ .

(٢) فتوح البلدان ، بيروت ١٩٧٨ ، دار الكتب العلمية ، ص٤٢٠ .

الفتوحات عسكرية ظاهريا ، فإنها حملت في عمقها بذور الاستقرار والتعايش السلمي .

٣-المقاربة البيئية والبعد الاستراتيجي:

ترى مدرسة الحوليات الفرنسية ورواد التاريخ الجديد أن الجغرافيا والوسط البيئي يشكلان خيطا موجها لمجمل الأحداث والتقلبات في مختلف المسارات التاريخية . ونحن نتفق على صحة هذه المقولة بالنسبة لموضوع دراستنا ، ذلك أن قرب الجزيرة العربية من شبة القارة الهندية من جهة ، وتوفرهما على سواحل بحرية أمر ساهم دون شك في صياغة علاقاتها ونسج خيوط مصالحها المشتركة . وإذا كانت الشعوب البحرية سباقة إلى الانفتاح على العالم الخارجي والاتصال بحضاراته على تنوع مشاربها ،فإن المنطقتين المذكورتين لم تشذا عن هذه القاعدة ، فوضعيتهما البحرية جعلتهما غير منغلقتين أو متقوقعتين ، بل حتمت عليهما الانفتاح على الخارج والاتصال بشعوب المعمور . وبما أن الجزء الشرقي من بلاد الجزيرة العربية كان يسيطر آنذاك على زمام البحار ، خاصة الخليج والمحيط الهندي(١) ، ونظرا لما كانت تحتله شبه القارة الهندية من مكانة متميزة في التجارة البحرية الآسيوية ، بل العالمية ، فمن البديهي أن تتفتح المنطقتان على بعضهما البعض ، خاصة

(١) محمد كريم : العلاقات التجارية بين عدن والهند خلال القرنين السادس والسابع الهجريين (١٢-١٣م) ، مجلة المؤرخ العربي ، عدد ٣٣ ، سنة ١٩٨٧ ص ٢٢٥ .

وأن كلاهما يعتبر طرفا مكملا للأخر، ناهيك عن القرب الجغرافي بين المنطقتين ، فعامل الجوار عادة ما يكون حافزا لإقامة علاقات بين منطقتين ، ولا نعتقد أن هذا العامل الجغرافي لم يكن حاضرا في ذهن الحكم الأموي ، بل نميل إلى الظن أن المخططين لسياسة الأمويين كانوا يأخذون هذا العامل بعين الاعتبار ، وهو ما ساهم في نظرنا في جعل العلاقات بين الجزيرة العربية وشبة القارة الهندية أمرا حتميا.

أما من الزاوية الاستراتيجية فقد ظل الأمويون متطلعين إلى السيطرة على المحيط الهندي فضلا عن الخليج وذلك لإتمام فتوحاتهم العسكرية . ولا يخامرنا شك في أنهم أولوا الجزء الشرقي من الجزيرة العربية كل اهتمامهم بسبب إشراف هذه المنطقة على الخليج الذي ظل طيلة العصور الوسطى حلقة وصل بين الهند والجزيرة العربية . كما أنه بقي طيلة تلك الحقبة ممراً مائيا خطيرا يحظى بأهمية دولية بوصفه شريانا رئيسيا يربط المحيط الهندي وعالم جنوب آسيا وشرقها بالجزيرة العربية . ولم يفلح البحر الأحمر في منافسته إلا في أواخر العصور الوسطى عندما تمكن المغول من فرض هيمنتهم على معظم بلاد فارس والعراق ، فعرقلوا –بسبب نزعتهم الفوضوية– التبادل التجاري بين الشرق والغرب ، فتدنت أهمية الخليج آنذاك(١) .

وبقدر ما كان الخليج يشكل نقطة استراتيجية حساسة

(١) سعيد عاشور وعوض خليفات : م-س ، ص٥ .

بالنسبة لحكم الأموي ، فقد كان ينظر نفس النظرة لشبة القارة الهندية التي كانت تجسد بدورها موقعا حيويا في المحيط . ومما زاد في أهميتها توفرها على مادة افتقرت إليه أوروبا افتقارا مدقعا ، الا وهي مادة التوابل التي كانت تستغل في تجهيز الأطعمة وحفظ اللحوم ، لذلك أولى الإفرنج اهتمامهم للهند ، والخليج العربي معا باعتباره معبرا نحو الأخيرة . وهذا حتم على الأمويين في معركة كسب المواقع الاستراتيجية أن يسعوا لاحتكار المنطقتين معا ضد خصومهم البيزنطيين وغيرهم .

٤- المقاربة الاقتصادية :

ومما زاد في حتمية الصلات بين المنطقتين ، حاجة كل طرف لمنتوجات الطرف الآخر انطلاقا من قاعدة التكامل الاقتصادي .فبتأمل المنتوجات التي تنتجها شبة القارة الهندية ، يتضح أنها كانت تمثل ندرة بالنسبة للجزيرة العربية . وذلك أن الصورة التي يقدمها الجغرافيون عن السند تجعل الباحث يستشف توافرها على منتوجات هامة رخيصة الأسعار . ويذكر في هذا الصدد بعض المناطق المتميزة برخص سلعها مثل المنصورة[١] والملتان[٢] وبسمد وكيزكانان[٣] .

إلى جانب الأسعار الرخيصة التي جلبت اهتمام تجار

(١) ابن حوقل : صورة الأرض ، مكتبة دار الحياة ، بيروت ١٩٧٩ ، ص٢٧٧ .

(٢) نفسه ص٢٧٨ .

(٣) نفسه ص ٢٧٩ – ٢٨٠ .

الجزيرة العربية ، فإن ما تزخر به الهند من معادن شجعتهم على الاهتمام بها[١]. ولعل أهم تلك المعادن الطيب والجواهر واليواقيت والألماس وغيرها من المعادن الثمينة[٢] . وتذكر المصادر الجغرافية بعض السلع التي كان يجلبها التجار العرب من الهند وخاصة القسط والقنا والخيرزان[٣]، فضلا عن الصندل والكافور والماكافور والجوزبواً والقرنفل والقاقلة والكبابة[٤] . كما أن صناعة السفن العربية كانت في أمس الحاجة إلى خشب الساج ، فكان ساحل ملابار الهندي يمدهم بهذه البضاعة الهامة[٥].

ونفس القول ينسحب على شبة القارة الهندية التي كانت في أمس الحاجة إلى منتوجات الجزيرة العربية ، خاصة اللؤلؤ واللبان والبخور[٦] الموجود في منطقة القطيف واليمن والبحرين

(١) الأصطخر : المسالك والممالك ، ليدن ١٩٦٧ ، ص٦٥ .

(٢) ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان ، ليدن بريل ١٩٧٦ ، ص٢٣٠ .

(٣) ابن خرداذبة : المسالك والممالك ، تحقيق محمد مخزوم ، دار إحياء التراث العربي ن بيروت ١٩٨٨ ، ص١٣١ . ٦٢ والقسط بضم القاف : عود هندي عربي ، مدر نافع للكبد والمغص والزكام أما القنا فتطلق على القصب .

(٤) نفسه ص ٦٧ . والصندل شجر مشهور بخشبه المتين ، والكافور ، والجوزبوا هي شجرة من فصيلة جوز الطيب لها بذور وأغلفة والقاقلة هي الهال أما الكبابة فهي ثمار نبات من الفصيلة الفلفلية .

(٥) الندوي : تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية ، بيروت (دون تاريخ) ص ٤٨ .

(٦) القلقشندي : صبح الأعشى ، تحقيق نبيل خالد الخطيب ، بيروت ١٩٨٧ (ط١) ، جـ٥ ، ص١٤ .

والجزر المحاذية للساحل العماني[١] ، وهذا ما يفسر تواجد الجاليات الهندية -خاصة فئة التجار- بكثرة في منطقة الخليج للحصول على هذه الموارد التي كثر عليها الطلب حتى أصبحت عمان «مرسى السفن من السند والهند» على حد قول القلقشندي[٢] . ومن ثم نعتقد أن الحاجة الاقتصادية لكلا الطرفين -الجزيرة العربية وشبه القارة الهندية- حتمت وجود علاقات بينهما سواء على صعيد المعاملات التجارية أو على المستويات الأخرى .

غير أن أهم معدن حفز الأمويين على نسج صلاتهم مع شبة القارة الهندية يتمثل في ما تشتمل عليه هذه الأخيرة من كميات وافرة من الذهب. وهذا ما يفسر استقطاب شبه القارة الهندية لاهتمام الأمويين لما كانت تحويه من ذخائر هذا المعدن النفيس. ويكفي دليلا على ذلك وصف أحد الجغرافيين[٣] لها بقوله: «وحسبك ببلاد في بحرها الدر، وفي برها الذهب وفي جبالها الياقوت والماس». ويشيد في موضع آخر بكثرة الذهب في مدينة قنوج الهندية[٤]. لذلك لا غرابة أن يخلص المقدسي[٥] إلى القول وهو بصدد الحديث عن إقليم السند أنه «إقليم الذهب والتجارات».

(١) البكري: جزيرة العرب، من كتاب المالك والمسالك . تحقيق عبد الله يوسف الغنيم، الكويت ١٩٧٧ (ط١) ، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع ، ص٣٤ – ٣٥ .

(٢) صبح الأعشى ، جـ٥ ، ص٥٣ .

(٣) نفسه ص ٥٨ وينقل روايته عن الجغرافي العمري. (٤) نفسه ص ٧٣ .

(٥) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم . ليدن بريل ١٩٦٧ ، ص٤٧٤ .

وفي نفس المنحى يذكر القلقشندي[١] نقلا عن ابن سعيد وهو بصدد الحديث عن جزيرة المهراج -إحدى جزر شبة القارة لهندية- أن صاحبها «من أغنى ملوك الهند وأكثرهم ذهبا» ، مما يعكس وفرة مادة الذهب بهذه الجزيرة . ولا نعدم روايات أخرى تؤكد وفرة الذهب ؛ فالرحالة الإدريسي[٢] يذكر أن مدينة الملتان سميت «بفرج بيت الذهب» لكثرة كمية الذهب المتوافرة فيه . ويحدد جغرافي آخر[٣] هذه الكمية بأربعين بهارا ، والبهار ثلاثة وثلاثون منا[٤] ، أي ما يعادل حسب هذا الجغرافي ألفي ألف وثلاثمائة ألف وسبعة وتسعين ألف وستمائة مثقال[٥] ، وهو رقم لا يمكن إلا أن يعطي شحنة تدفع بالعلاقات العربية الهندية إلى التجدر والرسوخ . وإلى جانب الذهب لا تفوتنا الإشارة كذلك إلى وجود الفضة، فحسب ابن سعيد[٦] وجد بإحدى المدن

(١) صبح الأعشى ، جـ ٥ ص ٧٦ .

(٢) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، منورات المعهد الجامعي الشرقي بنابولي ، طبعة ناولي – روما (دون تاريخ) (ط٢) ، جـ٢ ص ١٧٧ – المقدسي : م.س، ص ٤٨٣ – ياقوت الحموي : معجم البلدان ، بيروت (دون تاريخ) ، جـ٥ ص ٢٢٧ .

(٣) ابن خرداذبة : م .س .ص ٥٦ .

(٤) المن : كيل قديم وهو وزن ٢٥٧ درهما وسبع درهما ، بالمثاقيل ١٨٠ مثقالا . انظر : أحمد قدامة : قاموس الغذاء : عن محقق كتاب ابن خرداذبة هامش ٢ ص ٥٦ .

(٥) المثقال : عيار وزن بحساب الدرهم «درهم وثلاثة أسباع الدرهم» . انظر : قاموس الغذاء ص ٧٧ عن المحقق ص ٥٦ . هامش ٣ .

(٦) كتاب الجغرافيا أو جغرافية ابن سعيد تحقيق إسماعيل العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص١٠٧ .

الهندية ملك يقال أنه كان يفرش أرض قصره بالفضة . فإذا جردنا هذه الرواية وغيرها من الروايات السالفة الذكر من طابع المبالغات والشطط ، أمكن فهم الحوافز الاقتصادية في نشأة العلاقات بين المنطقتين ، وهذا ما حدا بأحد الباحثين[1] إلى القول بأن «شبه القارة الهندية التي كان العرب يعرفون سعة أرجائها وثرواتها الطائلة كانت محط الأنظار وقبلة الأحلام».

وبالمثل فإن ازدهار المراكز التجارية في كل شبة الجزيرة الهندية والجزيرة العربية قد زاد من تمتين هذا التكامل الاقتصادي ، ومن ثم كان له تأثيره الواضح في توجه المنطقتين نحو بعضهما البعض . فمدينة الروز في الهند حسب وصف الجغرافيين «رفهة كثيرة التجارة»[2] . أما الديبل فهي «متجر عظيم وتجارتها من وجود كثيرة» حسب تعبير الاصطخري[3] وهو ما يؤكده ويزكيه ابن سعيد[4] مضيفا أنها أهم ميناء في شبة القارة الهندية . وفي نفس السياق يصف هذا الجغرافي جزائر الديباجات على ساحل البحر الهندي بأنه «منازع للمراكب»[5] . أما مدينة الديبل فتعد مركزا تجاريا نشيطا يقصده التجار العمانيون بانتظام[6] .

(١) انظر إسماعيل العربي : مقدمة التحقيق لجغرافية ابن سعيد ، ص٣٠ .

(٢) ابن حوقل : م ، س، ص ٢٧٩ . (٣) الاصطرخي : م،س ، ص ١٧٥ .

(٤) كتاب الجغرافيا ، ص٢٥٠ . (٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) الحميري : م ، س ، ص ٢٥٠ .

وعلى نفس المنوال غصت الجزيرة العربية ، خاصة ساحلها الشرقي بالمراكز التجارية كالأبلة ومسقط وصحار وغيرها من المدن العمانية حتى أن ياقوت الحموي أورد حديثا منسوبا إلى النبي (ص) بأن «من تعذر عليه الرزق فعليه بعمان»[1] . وزاد اليهود الرذانية من تنشيط حركة الخط التجاري الرابط بين الخليج العربي والهند والشرق الأقصى[2] .

وثمة عامل اقتصادي آخر يفسر لنا حتمية علاقات الجزيرة العربية بشبه القارة الهندية ، ويتمثل ذلك في ميزة ميزت الحقبة موضوع الدراسة ، وهي هيمنة الملاحة البحرية على حساب التجارة البرية في العالم الأسيوي . فقد أكدت الدراسات المتخصصة أن المواصلات البرية فقدت أهميتها في هذه المرحلة وأصبحت ضئيلة بالمقارنة مع حركة الملاحة الواسعة[3] . ولما كانت الجزيرة العربية وشبة القارة الهندية منطقتان بحريتان تسيطران على شرايين الملاحة البحرية ، فمن الطبيعي أن تتضافر أنشطتهما البحرية وأن تصبح العلاقات بينهما حتمية تاريخية تعد انعكاسا لعصر الملاحة البحرية خاصة بعد بناء الأسطول الإسلامي في العصر الأموي .

(١) معجم البلدان : ج٤، ص١٥٠ .

(٢) ابن خرداذبة : م،س ،ص ١٣١ .

(٣) هايد : تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٥٣ .

يتضح مما تقدم أن العلاقات بين الجزيرة العربية وشبه القارة الهندية في العصر الأموي جاءت إفرازا طبيعيا لمجموعة من المعطيات التي وفرتها ظرفية ذلك العصر ، ومن ثم يمكن اعتبارها وليدة حتمية تاريخية وانعكاسا أمينا لمصالح استراتيجية مشتركة ، فكيف بدأت تلك العلاقات في العصر الأموي؟ إن الجواب على ذلك يكمن في الفتوحات الأموية لشبه القارة الهندية ، وهو ما سنتناوله في القسم الموالي .

ثانيا : الفتوحات الأموية لشبة القارة الهندية ودورها في ارتباطها بالجزيرة العربية:

قبل تناول إسهامات الأمويين في فتح شبه القارة لهندية التي كانت تمهيدا لقيام علاقات متينة بينها وبين الجزيرة العربية، لا بد من تسطير الملاحظات الآتية :

١- يمكن اعتبار انتقال الجيش الأموي إلى شبه القارة الهندية وفتحها بداية لمرحلة متميزة من علاقات الجزيرة العربية بتلك المنطقة وتتويجا للمقاربات التي ورد ذكرها في القسم الأول من هذا البحث .

٢- رغم الاختيار العسكري الذي تبنته الدولة الأموية في علاقتها مع شبه القارة الهندية، فإن هذا الاختيار تحول مع مرور الزمن إلى علاقات حضارية استفاد منها الجانبان معا كما سنرى من خلال عرض النتائج .

٣- إن أوضاع شبه القارة الهندية كانت تستلزم قوة منقذة تحولها نحو منعطف تاريخي إيجابي ؛ ولا غرو فإن استقصاء أوضاع شبه القارة الهندية قبل مجيء العرب إليها كاف للدلالة على أن الفتح العربي جاء بردا وسلاما على شعوب المنطقة ، وحسبنا أن الضعف كان ينخر الإمبراطورية الهندية منذ القرن الخامس الميلادي بسبب غزوات الهون . وأسفر هذا الضعف عن تفكك أوصال تلك الإمبراطورية التي أصبحت تعيش على التشرذم والانقسام سياسيا ودينيا[١] . ومن المعلوم أن الديانة البوذية كانت قد تراجعت بسبب الاضطهاد الذي مارسه البراهمة والتفرقة الطبقية التي طبقوها ، وحسبنا أنهم شكلوا أقلية استيت بزبد الخيرات ، بينما ظل السواد الأعظم من المهمشين والمنبوذين يعيشون تحت وطأة الفقر والبؤس . وبما أن الإسلام يلغي الطبقية ويدعو للعدل والمساواة ، فإن هذا المناخ السائد كان ملائما للتقارب بين شعوب الهند والشعوب العربية التي جاءت تبشر بهذين المبدأين . وإذا أضفنا إلى ذلك الحرية الدينية التي اقرَها الفاتحون في طول شبه القارة الهندية وعرضها خاصة في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ، أمكن إدراك

(١) عن التشرذم الديني يذكر الحميري أن لأهل الهند اثنتان وأربعون ملة . انظر : الروض المعطار في خبر الأقطار . تحقيق إحسان عباس بيروت ١٩٨٤ ، ص ٥٩٧، وعن التشرذم السياسي انظر : عبد الشافي عبد اللطيف : العالم الإسلامي في العصر الأموي : دراسة سياسية . طبعة ١٩٨٤ (دون مكان)، دار الوفاء للطباعة.

خيوط هذا التقارب . فمثل هذه الحرية أعطت لأهالي المنطقة انطباعا جيدا عن المسلمين الذين أوفوا بالتزامهم باحترام أموال الناس ، وإبقائهم على النظم الإدارية التي اعتاد عليها الأهالي ، واستخدامهم وإشراكهم في الحكم[1] .

في ضوء هذه الملاحظات يمكن فهم الإيقاع السريع الذي سارت به العلاقة بين الجزيرة العربية وبعض المناطق من شبه القارة الهندية ، ونجاح الأمويين في السيطرة على المنطقة المذكورة. إلا أن ثمة عاملا آخر يفسر لنا سهولة اجتياح الجيش الأموي لها ، وتتجلى في ما يمكن أن نطلق عليه المرحلة التمهيدية للفتح والتي دشنت مراحلها الأولى في العصر الراشدي . وذلك أن هذه الفترة شهدت مرحلة جس النبض قبل أن تتحول إلى فتح منظم في العصر الأموي ، وكان من نتائجها "تدويخ" المنطقة وتسهيل أمرها للأمويين . ولا غرو فقد بدأت المحاولات الأولى منذ عهد عمر بن الخطاب حسبما يذكره المؤرخ البلاذري[2] الذي يؤكد أن هذا الأخير ولى عثمان بن العاص الثقفي ولاية البحرين وعمان سنة ١٥هـ (٦٣٦م) ، فوجه هذا الأخير أخاه الحكم إلى البحرين ، ومضى إلى عمان فأقطع جيشا إلى تانة ، وعزم على تنفيذ خطة لفتح الجزء الأسفل من

(١) عبد الشافي عبد اللطيف : م ، س ، ص ٤٤٩-٤٥٠ .

(٢) فتوح البلدان ص ٤٢٠ - عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية : عصر الخلفاء الأمويين ، القاهرة ١٩٨٢ ، دار الطباعة الحديثة ، ص٢٣٣ .

نهر السند ، غير أن الخليفة عمر لم يشجع هذه المبادرة لقساوة بلاد الهند .

ولما تسنم عثمان بن عفان سدة الخلافة ، وجه إلى عامله بالعراق أمرا لاختبار أحوال ثغر الهند ، فأرسل إليها هذا الأخير مبعوثا ليستكشف أحوالها وإمكانياتها العسكرية . فلما رجع وصفها لعثمان بقوله : «ماؤها وشل ، وثمرها دقل ، ولصها بطل، إن قل الجيش فيها ضاعوا وإن كثروا جاعوا»[1].

وفي عهد الخليفة علي بن أبي طالب خرج القائد الحارث بن مرة العبدي سنة٣٩هـ في حملة عسكرية وصفت بأنها «الفتح الإسلامي العظيم»[2] ، وأسفرت عن بعض الغنائم ، لكن العملية انتهت باستشهاد هذا القائد .

ويبدو أن الأمويين حاولوا تجاوز هذا الفتح بصورته السريعة إلى الفتح المنظم المرتكز على الاستقرار في البلاد المفتوحة ، وإن كان ذلك يتطلب مرحلة من الزمن . والملاحظ أن أهالي الجزء الشرقي من الجزيرة العربية لعبوا دورا طلائعيا في هذه الفتوحات ، فمعظم الحملات العسكرية اعتمدت على عرب عمان والبحرين ، وهو أمر يفسر بأنهم كانوا أكثر بلاد عرب الجزيرة معرفة بركوب البحر دون أن نستثني دورهم في

(١) نفسه ص ٤٢١ .

(٢) علي بن حامد الكوفي ، فتح السند ، تحقيق سهيد زكار، ط١ ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٩٢ ، ص٧٧ .

الحملات البرية في مكران والسند . وترد في هذا الصدد أسماء بعض القبائل التي كان لها باع طويل في فتوحات الهند منذ عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان ونذكر من بينها قبائل بني ناجية والأزد العمانيين وبني عبد القيس وبني تميم[(١)] . وحسب ما يذكره بعض المؤرخين فإن والي العراق سنة ٤٢هـ عيَن راشد بن عمر الجديدى على ثغر الهند ، أن هذا الأخير نظم حملات عسكرية أوغل فيها إلى السند[(٢)] .

وإبان ولاية عبد الله بن سوار العبدي على ثغر الهند سنة ٤٥هـ ، تطالعنا المصادر بحاتم بن قبيصة بن المهلب كقائد عماني اعتمد عليه عبد الله بن سوار[(٣)] . وحسب ما يذكره صاحب كتاب فتح السند ، فإن ثغر الهند قد أسند بعد استشهاد عبد الله بن سوار إلى سنان بن أبي سلمة الذي عينه

(1) AL-Humaidi S.S : Makran and Batuchistan from the Early Islamic Conquests down to the Mongol Envasion.(MS).
A thesis Submitted to the victoria University of Manchester, for the degree of .D, the Faculty of Arts, dept. of Middle Eastern Studies , june 1988. p:3.

(٢) الذهبي : العبر في خبر من غبر ، تحقسق صلاح الدين المنجد ، (ط) ، الكويت ١٩٨٤ جـ١ ، ص٥١ - خليفة بن خياط : تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق أكرم ضياء العمري . دار طيبه ، الرياض ١٩٨٥ (ط٢) ص٢٠٥ .

(٣) قاضي المباركبوري : العقد الثمين في فتوح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين ، دار الأنصار ، القاهرة ١٣٩٩هـ ، ١٠٥-١٠٦ .

زياد بن أبيه ، ثم عزله ليتولى راشد بن عمرو الجديدي أمور ثغر الهند مرة ثانية[(١)] . ويفهم من خلال المرويات التاريخية أن ثغر الهند قد أسند مرة أخرى إلى راشد بن عمرو الجديدي[(٢)] ، وحسب ما يذكره صاحب فتح نامه فإن نفس الثغر كان يأخذ قسطا وافرا من اهتمامات معاوية بن أبي سفيان ، وانه كان يحسب كل الحسابات قبل الإقدام على أي خطة عسكرية فقد استدعى راشد الجديدي إلى مجلسه واستشاره في أمر ثغر الهند ثم طل من الجنود ضرورة الانضباط إليه والاستماع إلى أوامره[(٣)].

وبهذه الخطة المحكمة انطلق راشد في حملته العسكرية إلى أن وصل إلى جبال البابه فأجبر أهله على دفع الجزية المقررة ، ثم قاد حملة أخرى إلى أرض القيقان وغنم غنائم كثيرة[(٤)] .

وفي السنة الموالية تصدى للخارجين عن السلطة الأموية ولكنه لقي حتفه في كمين نصب له أمام جبل المنذر حيث فاجأه جيش مؤلف من ٥٠ ألف من سكانه[(٥)] .

(١) الكوفي ، فتح السند ، ص٨٠ - ٨١ .

(٢) خليفة بن خطاط ، تاريخ ، ص ٢١٢ - اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي . بيروت ١٩٨٠ ، دار بيروت جـ٢ - ص ٢٧٨ .

(٣) على بن حامد الكوفي : فتح نامة سند ، تحقيق د.بخش خان بلوج ، نشر الجامعة الإسلامية ، إسلام أباد .

(٤) نفس المصدر والصفحة

(٥) نفسه ص ٥٨ .

وبعد استشهاد راشد الجديدي تولى سنان بن سلمة قيادة ثغر الهند للمرة الثانية قبل أن يلقى حتفه ويخلفه المنذر بن الجارود بن بشر سنة ٦١هـ ، ليتولى بعده القائد الحكم مواصلة الفتوحات في تلك الأصقاع[١] .

ورغم أن الفتوحات العسكرية في ثغر الهند في عهد معاوية بن أبي سفيان لم تصل إلى مستوى الاستقرار ، فإنه نجح في اختراقها حتى أن المؤرخ "جيبون" GIBBON أقر بأن «بلاد الهند كانت ترتعش في أيامه»[٢] ولا غرو فقد كان لقائديه المهلب بن أبي صفرة وسوار العبدي جولات عسكرية موفقة . بيد أن جهود القائدين لم تحقق استقرارا عربيا ببلاد الهند[٣] .

ولم يبدأ الفتح المنظم لشبه القارة الهندية إلا في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك الذي أوكل أمر الفتوحات بهذه المنطقة إلى عامله بالعراق الحجاج بن يوسف الثقفي. وقد وجه هذا الأخير عدة حملات عسكرية ، لكنها لم تصل إلى مستوى الرغبة في استقرار المسلمين بتلك الديار[٤] ؛ لذلك فكر

(١) نفسه ص ٨٢ - ٨٤ .

(2) GIBBON : Medieval India under the Mohamedan Rules . New York 1962 , p:8

(٣) الشيخلي والالوسي ، تاريخ الإسلام ، ص١٦٣ .

(٤) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي . مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٤ (ط٧) ، جـ١ ، ص ٣٠٧

في حملة كبيرة جيده الإعداد وبدقة متناهية ، أسند قيادتها إلى ابن أخيه محمد بن القاسم الثقفي وذلك سنة ٩٢هـ . وتجنبا لأي هزيمة محتملة أو انتصار سريع لا يسعى إلى توطيد الحكم الأموي في شبة القارة الهندية ، أولى الحجاج بن يوسف كل اهتمامه بهذا الجيش من ناحية الإعداد الجيد والتسليح القوي ، فزوده بكل المعدات والمؤن . بل حتى الخيوط والقطن المحلوج المنقوع في الخل[١] . ولعلّ هذا الاستعداد المكثف قبل الإقدام على خطوة في مستوى الفتح المنظم يدحض ما أوردته بعض المصادر من أسباب ساذجة كانت وراء توجيه الحجاج بن يوسف هذه الحملة ، وتتمثل في أن امرأة مسلمة وقعت في سبي قراصنة من الهنود الذين حاولوا اغتصابها ، فاستغاثت بالحجاج الذي بعث من معسكره بشيراز القائد بن محمد القاسم الثقفي[٢] . فحتى لو صحت هذه الرواية فإنها لا تعدو أن تكون مجرد سبب ثانوي عجّل بالحدث الذي كان مبرمجا ومعدا سلفا .

على كل حال تجمعت قوات الأمويين في شيراز ومن هناك انطلقت في حشود كبيرة نحو مكران ثم إلى مدينة الديبل . وحسب المصادر في هذه المدينة كانت قد استعصت فيما قبل

(1) GIBBON : Medieval India under the Mohamedan Rules . New York 1962 , p:8

(٢) الحميري : م . س ، ص ٢٥٠ .

على الأمويين ، ذلك أن قائدا من أزد عمان يدعي بديل بن طهفة البجلي كان قد بعثة الحجاج بن يوسف سنة ٩٢هـ لفتحها ، لكن حملته انتهت بمصرعه[١] .

وأثناء الزحف انضم إلى الجيش الأموي العديد من الشعوب الهندية المعروفة بالزط والتي كانت تعاني من ويلات الحكومة البرهمية ، وهذا ما يؤكد ى العامل التاريخي الاجتماعي في تسهيل الفتوحات الأموية، وهو ما أبرزناه سلفا .

كانت المعركة الحاسمة مع الملك داهر ملك السند ، وكانت معركة ضارية استخدم فيها الجيش الأموي أسلحة قوية من بينها منجنيق يدعى العروس كان يديره خمسمائة جندي ، وأسفرت المعركة عن انتصار بيِّن للمسلمين الذين استولوا على مدينة الديبل[٢] . ويخبرنا البلاذري[٣] أن محمد بن القاسم اغتنم فرصة انتصاراته ليبني مساجد بالمدائن التي فتحها . ورغم هذا الانتصار المظفر ، فإن الجو لم يصف للأمويين ، ذلك أن داهر لم يستلم ، بل اتجه إلى المناطق الداخلية ليعيد ترتيب أموره وينظم صفوفه من جديد استعدادا لمقاومة النفوذ الأموي ، فأعد قوة عسكرية كبيرة تجمعت في شرق مصب السند ،

(١) البلاذري : م،س، ص ٤٢٣ - علي بن محمد الكوفي : فتح نامة ص ٧١ .

(٢) عصام الدين الفقي : بلاد الهند في العصر الإسلامي ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص٩ .

(٣) فتوح البلدان ص٤٢٧ .

اعتقادا من الملك داهر أن النهر يعرقل عبور المسلمين له ، غير أن هذا التوقع فشل إذ نجح محمد بن القاسم في العبور مع جيشه بواسطة الزوارق الحربية . ولما أحس داهر بدنو قوات الأمويين ، حاول أن يتحصن بحصن الروم ، لكن الجيش الأموي اقتحم الحصن بواسطة الحيلة والمباغتة ، مما زرع الذعر والهلع في جيش داهر . ورغم أن هذا الجيش كان يعتمد على الفيلة كقوة حربية مؤثرة ، فإنه انهزم تحت ضربات محمد بن القاسم ، وتمكن من استئصال شأفة الملك داهر الذي قتل على يد محارب عربي من قبيلة بني كلاب حسب رواية المدائني ، ويحدد ابن الكلبي اسمه فيذكره باسم القاسم بن ثعلبة بن عبد الله بن حصن الطائي[١] ، ونجح القائد الأموي بعد ذلك من الاستيلاء على برهماناد ، ثم تقدم صوب الشمال يستولي على المناطق الواصلة بين هذه المدينة والملتان إلى أن تمكن من للاستيلاء عليها عنوة[٢].

كان لسقوط مدينة الملتان أهمية كبيرة في مشروع الفتوحات الأموية ببلاد الهند ، ذلك أن هذه المدينة كان لها قيمة دينية وروحية هامة ، إذ كانت توجد بها معابد الهنود وأصنامهم[٣] ، وكانت تقام بها الطقوس الدينية ، فكان استيلاء

(١) وردت الروايتان معا عند البلاذري : م.س ، ص ٤٢٦ -انظر كذلك : حسن إبراهيم حسن : م.س ، ص ٢٥٢ . (٢) البلاذري : م.س،ص ٤٢٥ .

(٣) يصف ياقوت الحموي الصنم الذي كان يعبد الملتان وصفا دقيقا . انظر : معجم البلدان : معجم البلدان جـ٥ ص٢٢٧ .

الأمويين عليها ضربة قاصمة لأعدائهم . ومما رفع من وتيرة نجاح الأمويين ، ترحيب الشعوب المفتوحة بهم ترحيبا منقطع النظير إذ أقبلوا على محمد بن القاسم يدقون ويقرعون الطبول ويرقصون رقصاتهم الشعبية تعبيرا عن ابتهاجهم بمقدمه[(١)] .

بعد ذلك أخذ القائد الأموي محمد بن القاسم يخطط للاستيلاء على مملكة قنوج التي كانت تعتبر أكبر إمارات الهند . غير أن المشروع الأموي عرف انكفاء وتراجعا في بلاد الهند بسبب أحداث لعبت دورا سلبيا فيه ، فقد توفي الحجاج بن يوسف سنة ٩٥هـ وأعقبه وفاة الخليفة الوليد بن عبد الملك وخلافة أخيه سليمان له . وكان هذا الأخير معارضا لسياسة الحجاج فعزل كل المقربين إليه بما في ذلك محمد بن القاسم ، بل ألقى عليه القبض وزج به في السجن ، وبقي هناك إلى أن اخترمته المنية[(٢)] .

إن المؤرخ المنصف لا يمكن إلا أن يعتبر هذا السلوك مضرا بالعلاقات العربية الهندية من جهة وخسارة للعرب المسلمين من جهة أخرى ، ذلك أن القوى المتمردة في هذه البلاد خلعت طاعتها للأمويين ، مما أدى إلى تراجع وتيرة علاقات الجزيرة العربية مع بلاد الهند ، واكتفى الأمويون بالمحافظة على بعض الممتلكات التي بقيت لهم هناك[(٣)] .

(١) Ane people : op.cit.p 10

(٢) البلاذري : م.س.ص ٤٢٨ . (٣) عصام الدين الفقي : م.س.ص ١١ .

وتذكر المراجع أن الأمويين قاموا بمحاولات عسكرية محتشمة إذ بعثت الخلافة الأموية القائد حبيب بن مهلب بن أبي صفرة مرة أخرى لثغر الهند بعد مقتل واليها يزيد بن أبي كبشة[(١)] . والراجح أن هذا القائد لم يحقق فتوحات تذكر لقصر مدة ولايته التي لم تتجاوز سنتين ، فقد تم عزله وولي مكانه قائد آخر[(٢)] .

وإبان خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ) ،عادت العلاقة بين جزيرة العرب وبلاد الهند إلى النمو ، ذلك أن هذا الخليفة الورع دشن مرحلة من سياسة التسامح مع الأهالي من غير العرب ، ولم يعوّل على استعمال القوة ، بل أرسل كتبا إلى أمراء الهند يدعوهم بالحسنى والموعظة. وقد أثمرت هذه السياسة ، فأسلم حليشة بن داهر وغيره من الأمراء الهنود الذين تسموا بأسماء عربية[(٣)] .

وحسبما يستشف من المصادر ، فإن الوجود الأموي ببلاد الهند عرف انحسارا واضحا في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ) . إذ ارتد في عهده عدد من أهالي الهند عن الإسلام[(٤)] . وعندما عين الحكم بن عوانه الكلبي على ثغر

(١) اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، جـ٢ ، ص٢٩٦ .

(٢) خليفة بن خياط : م ، س، ص ٣٢٢ .

(٣) حسن إبراهيم حسن : م . س، ص ٣٠٨ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

الهند ، بنى وراء البحيرة مما يلي الثغر مدينة أطلق عليها اسم «المحفوظة» لتكون قاعدة خليفة للمسلمين المستقرين هناك[1] .

ومن خلال هذا العرض الموجز للعلاقات العسكرية بين الجزيرة العربية وبلاد الهند في العصر الأموي يتضح ما يلي :

١- لم تعرف هذه العلاقات منحنى تصاعديا وإنما تميز هذا المنحنى بالتغير ، وكان في أعلى قمته إبان ولاية محمد بن القاسم الثقفي .

٢- رغم أن الوجود الأموي ببلاد الهند كان يتعرض أحيانا لبعض الهزات العنيفة ، فإنه لم يتراجع نهائيا .

٣- كانت فترة حكم عمر بن عبد العزيز مرحلة متميزة من علاقات الجزيرة العربية مع بلاد الهند، إذا كان يحكمها طابع التسامح والروح الإسلامية بعيدا عن كل نفوذ أو هيمنة.

٤- وجدت بعض المثبطات التي كانت تعرقل الفتوحات في بلاد الهند خلال العصر الأموي نذكر من بينها :

الثورات ضد الحكم الأموي والمتمثلة في ثورات الخوارج والشيعة والزبيريين والموالي ، مما اضعف الجبهة الداخلية طيلة العصر الأموي ، وكلما كانت هذه الجبهة ضعيفة كلما انعكس ذلك سلبا على الفتوحات .

(١) البلاذري : م.س، ص ٤٣٠-٤٣١ .

تبني الفتوحات من طرف بعض البيوتات بمعزل عن الحكم الأموي ، ففي ما بين سنتي ٦٥ و ٧٨هـ وهي الفترة التي شهدت ذروة الصراعات الداخلية، ظهرت في منطقة ثغر الهند أسرة العلافيين (نسبة إلى معاوية ومحمد بن الحارث من بني علاف)[1] ، وقد نجحت في السيطرة على ثغر الهند حوالي عقد من الزمن وإن كنا لا نعرف عنها الشيء الكثير نظرا لصمت المصادر عن ذكر أخبارها ، وكل ما نعرفه هو أن الحجاج بن يوسف وجه محمد بن هارون النميري الذي نجح في القضاء عليهم[2] . فلو تضافرت جهود الطرفين لأدى ذلك إلى المزيد من الفتوحات في بلاد الهند .

نكبة محمد بن القاسم التي تعتبر ضربة موجعة للفتوحات في تلك الديار الهندية. إذ أن هذا الشاب المحنك كان قد خبر المعارك فيها ، ولو قدر له الاستمرار في الفتوحات لأسدي خدمة لا تقدر بالنسبة لطرفي العلاقة معا .

ومهما كان الأمر ، ورغم أن الفتوحات كانت بهذا الحجم المتواضع، الا أنها شكلت الحلقة الرئيسية لارتباط شبة الجزيرة العربية ببلاد الهند . ولا شك أن البحث عن النتائج المتمخضة عن الفتوحات تؤكد بداية ولادة علاقات حضارية بين الطرفين ، وهو ما سنعالجه الآن .

(١) على بن حامد الكوفي : فتح نامة ، ص٩٥ .

(٢). ٦٤- AL- Humaidi , op , cit , p: 263

ثالثا : نتائج الفتوحات الأموية على العلاقات الحضارية بين الجزيرة العربية وبلاد الهند :

إذا كان من الصعب رصد النتائج المتمخضة عن العلاقات التاريخية التي نشأت بين الجزيرة العربية وبلاد الهند طيلة العصر الأموي نظرا لقصر مدة الحكم الأموي وعدم ظهور النتائج الاجتماعية إلى غاية القرون اللاحقة من حكم العباسيين، فإن ذلك لا يحول دون تسطير بعض النتائج التي بدأت إرهاصاتها الأولى تتشكل لتكتمل في العصور اللاحقة .

على المستوى السياسي أصبحت بعض المناطق من شبه القارة الهندية مرتبطة سياسيا بالدولة الأموية ، وأصبح التقارب بين الجانبين أكثر وضوحا من الفترات السابقة ، وفي هذا السياق أورد المؤرخ علي بن حامد الكوفي خبر السفينة الكبيرة التي بعثها ملك سرانديب (سيلان) إلى الحجاج بن يوسف الثقفي محملة بالتحف والهدايا والياقوت والجواهر الثمينة والعبيد الغلمان ، ناهيك عن الهدايا التي بعثها للخلافة الأموية تعبيرا عن العلاقات الودية بين الجانبين(١) . كما صار الأمويون يعينون ولاتهم على بعض المقاطعات الهندية باعتبارها جزءا من المقاطعات الإسلامية . ولا شك أن هذا الارتباط زاد الدولة الأموية قوة وهيبة ، ووسع من رقعة خريطتها السياسية .

---

(١) الكوفي ، فتح السند ، ص٨٨ .

أما على المستوى الديني فقد تمخض عن الفتوحات الأموية انتشار الإسلام في شبة القارة الهندية . وقد سبق القول أن حليشة بن داهر وغيره من زعماء الهنود اعتنقوا الإسلام طواعية في عهد عمر بن عبد العزيز. وكان لحركة بناء المساجد في أهم المدن الهندية المفتوحة أثر في كثرة أعداد الداخلين في الديانة الإسلامية ، خاصة في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي رفع الجزية على كل من أسلم من الهنود وغيرهم .

وعلى الصعيد الاقتصادي ، لا يخامرنا شك في أن مداخيل الدولة الأموية قد نمت بفضل موارد المناطق الهندية ، فضلا عن الضرائب والجزية التي يؤديها غير المسلمين ، وفي هذا المنحى يذكر الكوفي نصوصا حول الأموال التي كان يبعثها القائد محمد بن القاسم من بلاد الهند إلى الحجاج بن يوسف الثقفي . وعندما بعث إلى هذا الأخير برأس الملك داهر مصحوبا بالسبايا والعبيد والأموال ، خرَ ساجدا لله بالشكر والحمد ، وقال قولته التي تحمل دلالة قوية على الثراء الذي بلغته خزينة الدولة الأموية : «بهذا وصلت إلى جميع خزائن وأموال وملك الدنيا»(١) .

من جهة أخرى نتج عن فتوحات الأمويين في بلاد الهند تكامل موارد اقتصاد الجزيرة العربية وشبة القارة الهندية ، وكان للغنائم التي حصل عليها الأمويون وخاصة الذهب أثر إيجابي في تنمية بيت المال . وفي هذا الصدد يذكر البلاذري أن

---

(١) الكوفي فتح السن ، ص٨٨ ، ١٨٧ ، ٢٣٣ .

الحجاج بن يوسف وجد أن مداخيل فتو. ات محمد بن القاسم درت عليه ضعف مصاريف النفقات التي أنفقها على الجيش وتجهيزاته[(١)] . وفي نفس المنحى يزودنا ابن خلدون[(٢)] برواية حول الغنائم التي حصل عليها الأمويون في مدينة الملتان (كراتشي حاليا) فيذكر أن الفاتحين وجدوا بها كميات كبيرة من الذهب في بيت طوله عشرة أذرع وعرضه ثمانية .

وبفتح الهند انفتحت أسواق ومراكز تجارية جديدة ، وانفتح الطريق أمام الهجرة الجماعية للتجار العرب نحو السواحل الهندية. ومع مضي الزمن، أخذت البضائع والسلع تحل محل القوة والسيف، وأخذت المنطقتان تتبادلان وفود التجار، حتى أن عمان أصبحت «مرسي السفن من السند والهند»[(٣)]، بينما أصبحت مدينة الديبل منطقة جذب للتجار العمانين وغيرهم من العرب بكيفية منتظمة[(٤)]"، فضلا عمَا كانت تمثلة الأبلة وبغداد من محطات رئيسية في طريق اليهود الرذانية الذين كانوا يعبرون من هذه المناطق الخليجية نحو الهند والشرق الأقصى.[(٥)]

ولا تعوزنا الدلائل الأخرى عن توافد التجار العرب الخليجيين على شبه القارة الهندية ، فعندما زار المسعودي مدينة

(١) فتوح البلدان ، ص٤٢٧ .

(٢) تاريخ ابن خلدون ، ص ٦١ .

(٣) القلشندي : م.س ، صجـ٥ ص٥٣ .

(٤) الحميري : م ، س ، ص ٢٥٠ .

(٥) ابن خرداذبة : مس،ص ١٣١ .

صيمور سنة ٣٠٤ هـ ، التقى بمجموعة من التجار فعدَهم بأسمائهم[(١)] ورغم أن هذا النص يعود إلى العصر العباسي ، فلا شك أن الجذور الأولى لهذه الصلات التجارية ترجع إلى العصر الأموي . وكانت مدينة جاليور معروفة لدى التجار العرب الذين يمرون عبرها من كنابية إلى دلهي[(٢)] .

ولا يخامرنا شك في أن المصالح التجارية بين المنطقتين أفرزت مناخا من التسامح والتعايش السلمي بينهما ، فالتجار العرب استقروا في منطقة السند في جو من الأمن ، وامتزجوا مع الأهالي ، وسمح لهم ببناء المساجد وممارسة الشعائر الدينية في جو من الحرية[(٣)] .

أما بخصوص النتائج الاجتماعية المترتبة على ارتباط الجزيرة العربية بثغر الهند في العصر الأموي فتتجلى بصورة أوضح ، لأن الفتوحات الأموية لم تكن عسكرية الطابع فحسب بل كانت فتحا حضاريا رغم بعض التجاوزات ؛ ولا غرو فإن الفاتح الكبير محمد بن القاسم كان يراعي آداب وقواعد البلاد ، فدانت له الممالك جميعا ، وقهر الأعداء واستمال الرعية ، وهذب أخلاق العامة ، ولم يتعرض لأصحاب المصالح والعمال[(٤)] .

(١) مروج الذهب ، طبعة مصر ١٩٦٤ ، جـ١ ، ص ٢١٣ .

(٢) ابن سعيد : م،س،ص ١٢٠ .

(٣) يذكر أن كنبابية من بلاد الجزرات الهندية «مشهورة يقصدها تجار الهند ، وفيها المسلمون ولهم فيها مساجد» انظر : كتاب الجغرافيا ، ص١٢٠ .

(٤) الكوفي ، فتح السند ، ص١٩١ .

وتروي المصادر كيف كان يعطي الأمان للأهالي ، وكيف كان يحتفظ للبراهمة بمناصب الولايات والحكم[١] ، مما جعل معظم الناس يطمئنون للفاتحين الجدد ، بل أن بعض القبائل استقبلت محمد بن القاسم بالرقصات والأهازيج الشعبية تعبيرا عن فرحها بمقدمه كمحرر[٢] . وقد ترجم هذا الانصهار الاجتماعي في عملية الزواج التي كانت تتم بين العرب والهنديات ، حسبنا دليلا على ذلك زواج أحد أفراد حاشية الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك ، ويدعي كعب الراسبي بإحدى بنات أخت ملك الهند داهر [٣] ، فضلا عن اتخاذ الجواري الهنديات اللاتي أصبحن أمهات أولاد في الديار والقصور .

من ناحية ثانية ، كانت الهجرات المتبادلة إحدى قنوات هذا الاندماج الاجتماعي ، حيث غدت كل من شبة القارة الهندية وبلاد الجزيرة العربية موطنين لاستقرار العرب والهنود . ولا غرو فإن العديد من عرب الجزيرة أبحروا نحو شبة القارة الهندية ، واستوطنوا مع الأهالي وعاشوا بين ظهرانيهم . وفي هذا السياق يذكر ابن المجاور[٤] عن مدينة المنصورة بالسند أن

(١) الكوفي فتح السند ، ص١٩٩ – ٢٠٠ .

(٢) الكوفي : فتح السند ، ص٢١١ .

(٣) الكوفي ، فتح السند ، ص ١٨٤ ، ويورد رواية خرى يذكر فيها أن الذي تزوجها هو على بن عبد الله بن العباس .

(٤) صفة بلاد اليمن . نشرها وصححها أوسكر لو ففرين ، منشورات المدينة ١٩٨٦ (ط٢) ص ٢٦٥ .

«جميع سكانها حضارم انتقلوا من بلادهم وسكنوا بها» . كما أن قبيلة بني هاشم العربية التي أجلاها الحجاج بن يوسف اختارت غرب الهند موطنا ، في حين استوطن بعضها بساحل بومباي[١] .

ويبدو أن المناطق الأخرى من شبة القارة الهندية لم تخل من وجود الجاليات من سكان الجزيرة العربية، مصداق ذلك ما شاهده المسعودي ووقف عليه بالعيان، حين زار الهند فذكر أن بها «من المسلمين نحو عشرة آلاف قاطنين، بياسرة وسيرافيين وعمانيين وبصريين وبغداديين، وغيرهم من سائر الأمصار ممن قد تأهل وقطن تلك البلاد»[٢]، وهو نص رغم أنه يرجع إلى فترة العباسيين، فإن الوضع ما كان ليتحول ويصبح على هذه الشاكلة لو لم توجد الإرهاصات الأولية في عصر الأمويين. وقد تمخض عن الزواج بين عرب الجزيرة والهنديات ظهور طائفة تسمى البياسرة، وهم المولدون من آباء عرب وأمهات هنديات[٣].

وعلى نفس النهج ، هاجر بعض سكان شبه القارة الهندية نحو منطقة الخليج العربي ، وكونوا بها جاليات هامة اشتغلت في صناعة السفن[٤] ، بل أن بعض ذوي الخبرة الإدارية منهم

(١) الندوي : تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية ، بيروت (دون تاريخ) ص١٦٨ .

(٢) مروج الذهب ، جـ١ ، ص٢١٣ . (٣) نفسه ، ص٢١٠ .

(٤) أحمد مقبول : العلاقات التجارية بين الهند والعرب ، مجلة ثقافة الهند عدد ١ ، ١٩٦٥ ، ص١٦ .

أفادوا الدولة الأموية . وفي هذا الصدد يذكر البلاذري[١] أن أربعين وأربعمائة من السياجبة كانوا يشتغلون في بيت مال البصرة خلال عهد خلافة على بن أبي طالب ، ولا شك أنهم استمروا في عهد معاوية بن أبي سفيان الذي حكم بعده مباشرة ، وربما في عهد خلفائه ، لأنه من غير المعقول أن يحدث انقطاع ظاهرة مثل هذه بشكل مفاجئ . ونذكر من ضمن النتائج الاجتماعية الأخرى كذلك انتشار أعداد كثيرة من الرقيق الهندي بالجزيرة العربية بفضل السبايا التي كانت تنتج عن كل غزوة[٢] .

ونظرا لكثافة الجالية العربية في شبه القارة الهندية ، فقد أسست لنفسها نظاما خاصا يعرف بالهزمة ، وتعني «رآسة المسلمين يتولاها رجل منهم عظيم من رؤسائهم تكون أحكامهم مصروفه إليه»[٣] . ولعلَ هذا النظام يعكس ذروة التعايش والعلاقات الحسنة بين الجانبين .

ومن البديهي أن تتمخض عن هذا التعايش بين شعوب المنطقتين عادات وتقاليد اجتماعية مشتركة . ونسوق في هذا الصدد ما ذكر عن تأثير مدينة قنوج الهندية بأنواع الأطعمة العربية[٤] ، كذا تأثر أزياء أهل المنصورة بالزي العراقي[٥] .

(١) فتوح البلدان "، ص ٤٦٢ .
(٢) انظر لبلاذري : م.س، ص ٤٣١ .
(٣) المسعودي : م.س،ص ٢١٠ .
(٤) المقدسي : م.س،ص ٤٧٩ .
(٥) الحميري : م.س ، ص ٥٤٩ .

وعادات الهنود في اتخاذ أسماء عربية[١] .

نستنتج من ذلك أن توافد الجاليات من كلتا المنطقتين وزواجهما واختلاطهما أدى إلى امتزاج الدم العربي بالهندي، مما جسد معلمة بارزة من معالم علاقات التعايش بين الطرفين.

يضاف إلى نتائج الفتوحات توطيد الصلات العلمية بين الجزيرة العربية وشبة القارة الهندية اذ لم يتوان العلماء المسلمون عن تبليغ رسالتهم الثقافية إلى شعوب تلك المنطقة . وحسبنا أنهم كانوا يتخذون من تعليم الدين حرفة لهم احتسابا لله تعالى[٢] . وقد لاحظ الرحالة والجغرافيون كثرة العلماء العرب ببلاد الهند ؛ وهذا ما يفسر قول أحدهم[٣] عن مدينة قنوج الهندية : «وبها علماء أجلة» . وتجلت جهود هؤلاء العلماء في اهتمامهم وحرصهم على تشييد المساجد واتخاذها منابر لنشر العلم والمعرفة . وفي ذات الوقت ، كان سلوكهم الأخلاقي مدعاة لدخول عدد من شعوب القارة الهندية في الإسلام ، سواء من الأهالي المعتنقين للبوذية أو من البراهمة أنفسهم . ولعل ظاهرة الاعتناق الجماعي للإسلام من قبل هؤلاء يعكس قوة الانصهار الديني والثقافي[٤] .

(١) عبد الشافي عبد اللطيف : م.س،ص ٤٤٨ .
(٢) الشيخلي والألوسي : / ، س، ص ١٥٣ .
(٣) إسماعيل العربي : مقدمة تحقيق كتاب الجغرافيا لابن سعيد ، ص٣٣ .
(٤) للمزيد من التفاصيل حول اعتناق أهالي شبة القارة الهندية الإسلام ، انظر : عبد الشافي عبد اللطيف م.س،ص ٤٤٤-٤٤٥ .

وتمخض عن التلاقح الثقافي بين المنطقتين امتزاج لغوي عبرَ عنه أحد الجغرافيين[١] بقوله وهو يتحدث عن أهل مدينة الديبل في منطقة السند «كلامهم سندي عربي» . ومما يؤكد انتشار اللغة العربية في هذه المدينة أن مدير سجن قلعتها تحول بعد فتحها من طرف محمد بن القاسم إلى مشرف على شؤونها الاقتصادية ، ثم عينَ مترجما لرئيس الوفد الذي أرسله محمد بن القاسم إلى داهر ملك السند ، وهو ما يعني أنه كان يحسن العربية . ومن المحتمل أن يكون قد تعلمها من العرب الذين أقاموا في سجنه بالقلعة المذكورة[٢] . والجدير بالإشارة أن الأرقام الهندية انتقلت إلى الجزيرة العربية بفعل الانصهار الحضاري ، حيث لا تزال تستخدم حتى الوقت الراهن[٣]

ولا تفوتنا الإشارة كذلك إلى بعض التأثيرات العمرانية ، فقد كان الحضور الأموي مناسبة لاستبحار العمران في بلاد الهند ، إذ شيدت بعض المدن واتخذت أسماء عربية نذكر من بينها مدينتا المحفوظة[٤] ، والمنصورة التي سميت نسبة إلى منصور بن جمهور عامل بني أمية»[٥] . كما نمت حركة بناء

(١) أحسن التقاسيم ، ص ٤٨٠ .

(٢) عبد الشافي عبد اللطيف : م.س.ص ٤٤٥ .

(٣) سعيد عبد الفتاح عاشور وعوض خليفات : م.س.ص ٥٦ .

(٤) البلاذري : م.س.ص ٤٣٠ .

(٥) ياقوت الحموي : م .س ، ص٢١١ .

المساجد التي كانت حركة مصاحبة لعمليات الفتح ، وفي هذا الصدد ذكر أحد المؤرخين أن محمد بن القاسم بعد أن أعطى الأمان لأهالي اللتان «بنى المساجد والمنارات وعمرَ المدينة»[١].

من حصاد ما تقدم نصل إلى القول أن العلاقات التاريخية بين الجزيرة العربية وشبة القارة الهندية علاقة متجذرة في القدم، إلا أن الإسلام زادها رسوخا مع الفتوحات الأموية . وقد شملت كل الجوانب الحضارية لأنها لم تكن عدوانية الطابع ، بل اتسمت بروح التعايش والفتح الحضاري ، فكانت خيرا على المنطقتين معا ، وأثرت إيجابا على صيرورتهما التاريخية . وقد عبر البلاذري تعبيرا رائعا عن الانصهار الذي وقع بين الطرفين بقوله وهو بصدد الحديث عن سجن محمد بن القاسم الثقفي وموقف أهل الهند منه : «فبكى أهل الهند على محمد وصوروه بالكيرج»[٢] ، وهو نص يحمل أبعادا ودلالات عميقة تعكس بالملموس ما كانت تختزنه الذاكرة الشعبية الهندية من شحنة المحبة للمسلمين وقائدهم العربي الشهير الذي نحت اسمه في مسار التاريخ الهندي .

(١) الكوفي ، فاتح السند ، ص٢٣٣ .

(٢) فتوح البلدان ، ص ٢٢٨ .

حوار الحضارات في فكر بديع الزمان النورسي من خلال رسائله

ما فتئ الاهتمام يتزايد في أوساط المثقفين والمفكرين ، وعلى مستوى النخب السياسية والإعلامية بضرورة الحوار بين الحضارات ، وإيجاد السبل لتعايش الهويات الثقافية المختلفة المشارب ، من أجل خلق مناخ عالمي يتميز بالتقارب والتفاهم بين الشعوب ، وإنقاذ البشرية من متاهة الضياع والانزلاق في مهاوي الأزمات الاجتماعية ، والغرق في دوامة القلق النفسي ، وانعدام الأمن وتفشي الجرائم والتفسخ الأخلاقي وإذكاء الصراعات العرقية والدينية ، الأمر الذي يجعل الحوار الحضاري موضوعا حيويا وهدفا يدفع البشرية إلى إقامة علاقات حوارية لتجاوز الصدام الذي يسببه مبدأ التنازع من

أجل البقاء[1] .

ولا يخامرنا الشك في أن الحوار الحضاري والتعايش بين الثقافات المتنوعة ، يعتبر مبدأ إسلاميا متأصلا في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية ، ويعبرَ عن حاجة إنسانية ملحّة تفرضها حالة الصراع والتدافع بين الأمم والثقافات[2] .

وإذا كان التراث الإسلامي يزخر بنماذج من الأفكار

(١) جواد فريد زاده ، «الأفق المعنوي وضرورة حوار الحضارات» ، مجلة المنطق الجديد ، عدد ٣ ، صيف - خريف ٢٠٠١ ، ص٢٠ .

(٢) الشيخ محمد على التسخيري ، «الأمة وخيار السلام العالمي في إطار العلاقات المتوازنة بين الحضارات» ، مجلة الاجتهاد ، عدد ٥٣ ، خريف - شتاء ٢٠٠٢ - ١٤٢٢هـ ، ص٦٥ .

والدعوات لبناء حوار الحضارات، فإننا سنقف في هذا البحث على إحدى النماذج الرائدة في التاريخ الحديث ، ممّن تميزت بقصب السبق في إثارة فكرة تعايُش الشعوب واحترام تنوع الهويات الثقافية ، وخلق مناخ من السلام والتفاهم بين مختلف الحضارات الإنسانية ، ويتعلق الأمر برسائل النور التي أفرزتها عبقرية المفكر التركي بديع الزمان سعيد النورسي ، والتي تعدَ أداة يمكن استثمارها -بامتياز- في الوقت الراهن لحلّ الأزمات النفسية التي تعصف بالعالم ، والعنف الذي يخترق المجتمعات ، خاصة أنها صالحة لكل زمان ومكان كما يجمع على كل من اهتموا بدراستها وفحصها[١] ، مما يجعلها تساهم فيما ينشده العالم من حوار وتفاهم بين الحضارات ، فهل يمكن من خلال تفكيك وتحليل نصوص هذه الرسائل البرهنة على ضرورة الرجوع إليها لإقامة حوار بين مختلف الحضارات ، وبناء مجتمع عالمي متماسك يسوده السلم والوئام؟ وذلك ما نسعى إلى الإجابة عنه في هذا البحث .

وقبل أن نضع رسائل النور على محك الدرس والتحليل لاستخراج عناصر المحبة والسلام والتفاهم بين الثقافات من ثناياها ، بهدف إقامة الدلائل والقرائن على دورها في بعث روح الحوار بين الحضارات المختلفة، خاصة بين الإسلام والغرب ،

---

(١) بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية ، إعداد وترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر ، (ط٢) ، القاهرة ، ص٣٦٦ .

نتساءل عن مفهوم الحوار الحضاري في فكر النورسي ، وإدراك جوهر هذه الرسائل ، وما تحمله من حلول قادرة على إنقاذ العالم ممَا ألمَ به من فراغ روحي وانحطاط في القيم ، وسعي لإقامة صرح المحبة والسلام بين الشعوب .

أولا : مفهوم الحوار الحضاري في رسائل النور:

لا مراء أن مفهوم الحوار الحضاري عند سعيد النورسي تولَد من معاصرته لتجربة تاريخية مرَة تسبب فيها الاستعمار ، من خلال ما خلَفه من كوارث ومآسي حلّت بالإنسانية ، وقسمَت الشعوب وفرقتهم إلى عرقيات وطوائف متنافرة ، وداست على القيم الأخلاقية ، واعتدت على الخصوصيات الثقافية للشعوب المستعمرة ، فجاءت أفكاره ومبادئه الداعية للحوار الحضاري سبيلا لتجاوز تلك المآسي ، ومحاولة لجمع الشتات وتجنب التردي الخلقي الذي واكبها .

لذلك فإن مفهوم الحوار الحضاري في رسائل النور يقدم بديلا موضوعيا لفكرة صدام الحضارات من خلال طرحة مبدأ "التكامل" بدل "الصراع" ، و"التعايش" بدل "الإقصاء" شريطة أن يقوم الحوار بين الحضارات على قدم المساواة ، وعلى احترام تعدّد الثقافات ، وهو ما نستشفه من قول سعيد النورسي :

« اعلم أن انتظام الهيئة الاجتماعية أن لا تتجافى طبقات الإنسان ، وأن لا تتباعد طبقة الخواص عن طبقة العوام ،

والأغنياء عن الفقراء بدرجة ينقطع خيط الصلة بينهم»[١] ، «فانتظام الهيئة الاجتماعية» الوارد في هذه المقولة يعكس رؤية النورسي في الدعوة لتكامل الحضارات عبر نظام ربّاني تنشده الإنسانية ، كما أن نداءه لتمتين خيط الصلة بين الناس كما جاء في تلك المقولة أيضا ، يؤكد حرصة على ضرورة التواصل بين البشرية ، لأن التواصل هو وحده الذي يفرز حوار الحضارات ، في حين أن الانفصال والانقطاع يؤديان إلى هدمها .

وتأسيسا على ذلك فإن الحوار بين الحضارات في رسائل النور لا ينحصر في مجرد حوارات كلامية بين الناس ، أو خطب رسمية متبادلة في المحافل والمنتديات والمؤتمرات ، بل هو فلسفة نابعة من جوهر الإيمان ، إيمان الإنسان بأن الله خلق البشرية لحكمة وغاية محددة ، تتمثل في التآلف والتساكن لتحقيق أمر رباني ، وهو تعميم الخير ودفع الشر عن الإنسان[٢]، «لأن الخير – كما يقول النورسي– هو أصل العالم ، والشرّ تبعي ، لأن الخير كلي والشرّ جزئي ، لذلك لا بد من انتصار قوة الخير على قوة الشر»[٣] . وهذا يعني أن الحوار منهج رباني منظَم ،

(١) بديع الزمان النورسي ، إشارات الإعجاز ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، دار سوزلر للنشر ، (ط٢) ، القاهرة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م ، ص.٥٤

(٢) مصداقا لقوله تعالى «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» سورة المائدة ، آية ٢ .

(٣) بديع الزمان النورسي ، صيقل الإسلام –محاكمات عقلية ، ترجمة إحسان قاسم ، دار سوزلر للنشر ، (ط٢) ، القاهرة ١٤١٥هـ / ١٩٩٥ م ، ص٥٣ .

ومن ثمَ فهو إلزامي لكل تعامل مع الغير ، وشرط ضروري لنجاح مشروع عالم تتعدد فيه الهويات الثقافية كما تؤكد ذلك رسائل النور .

ويستدعي هذا الأمر إقامة التعاون والشراكات بين مختلف الشعوب والحضارات ، لذلك تفيض رسائل النور بالدعوة للتعاون والتآزر ، لأن الكون بجزئياته وكلّياته يحكمه قانون إلهي واحد، هو قانون التعاون والتساند[١]، علما بأن الهدف الأسمى من حوار الحضارات هو الوصول إلى هذا التعاون ، مما ينهض قرينة على أهمية رسائل النور في الدفع نحو هذا الاتجاه .

كما أن الحوار الحضاري في رسائل النور ليس مجرد وسيلة لحلَ النزاعات الدولية فحسب، بل هو أسلوب للتعارف والتعايش والتكافل بين الشعوب من أجل تحسين ظروف البشرية ، أنه الطريق الذي يسلك بالإنسانية مسلكا يؤدي إلى بناء علاقات أخوية متكاملة ، وهو ما يسميه سعيد النورسي «بمسلك الخلة والأخوة»[٢] ، والأخوة هي غاية الحوار .

ويقوم الحوار الحضاري في رسائل النور أيضا على ربط أهدافه بمصلحة الأمة الإسلامية، وتحقيق إرادة المسلمين ، بحيث لا يحدث أي تعارض بين الغايات المحددة لأي حوار يكون فيه الجانب الإسلامي طرفا متساويا مع الطرف الآخر المحاور.

(١) محسن عبد الحميد ، النورسي متكلم العصر الحديث ، سوزلر للنشر ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص١٩١ .

(٢) بديع الزمان النورسي ، سيرة ذاتية ، ص٣٥١ .

ويلاحظ كذلك أن رسائل النور تستند في فلسفتها لحوار الحضارات وتعايش الثقافات المختلفة على المرجعية التاريخية التي تثبت أنه رغم بلوغ الحضارة الإسلامية في العصر العباسي ذروتها وقيادتها للعالم في العصر الوسيط آنذاك ، فقد تعايشت مع الحضارات الأخرى في وئام وانسجام دون عقدة الاستعلاء . كما أن هذه الحضارة عاشت في قلب أوروبا حوالي ثمانية قرون متساكنة ومنسجمة مع الحضارات الأوروبية المسيحية في تناغم وتعاون كان وراء النهضة التي حققتها أوروبا فيما بعد ، فما المانع من أن تتكرر هذه التجربة التاريخية في المرحلة المعاصرة ؟؟

ومن ناحية أخرى فإن الحوار الحضاري في رسائل النور لا يعدَ استجابة لظرفية زمنية خاصة ، أو مشروعا تجزيئيا يهم منطقة من العالم دون أخرى ، بل هو مشروع يتميز بالشمولية والاستمرارية لأن الرسائل النورية صالحة لكل زمان[1] ، خاصة أنها تنهل من القرآن الكريم ، وتعتمد على فهم نفسية الإنسان ، وإدراك حاجياته الروحية والمادية ، وفق منهج يقوم على النقد الداخلي والخارجي للحضارة الغربية وإبراز عيوبها ومحاسنها ، وإيجاد القاعدة المشتركة التي يقوم عليها حوار الحضارات ، وهي سعادة الإنسان الروحية ، وتحقيق حاجياته وبلورة النفع

(١) يقول سعيد النورسي عن رسائل النور بأنها «تنور هذا العصر والعصر المقبل» ، انظر : الملاحق في فقه دعوة النور – ملحق قسطموني ، دار سوزلر للنشر (ط٢) ، القاهرة ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م ، ١٠٠ .

العام الذي يعود عليه بالخير .

إن الحوار الحضاري في رسائل النور لا ينطلق من مجرد انطباعات عامة ، بقدر ما ينطلق من تشريح للحضارات ، خاصة الحضارة الإسلامية ونظيرتها الغربية التي فكّك النورسي مكوّناتها ، وإبراز نقاط قوتها ومواضع قصورها ، ليضع يده على القواسم المشتركة التي تكوّن خيطا رابطا يشكل قاعدة لحوار الحضارات .

وأخيرا فإن الحوار الحضاري وتعايش الثقافات والهويات المختلفة في مفهوم الرسائل النورية ينبع من مبدأ جعل سعادة الإنسان غاية ذلك الحوار ، ما دام وجود الإنسان يشكل منطقة المركز في فكر سعيد النورسي وقطب الرحى في رسائله[1]. وبعبارة أخرى فإن الحوار الحضاري من وجهة نظر رسائل النور يقوم أيضا على مبدأ تحقيق إنسانية الإنسان ، فالإنسان في رسائل النور ليس هيكلا ماديا أو محض عقل منطقي ، بل هو أيضا كائن حساس، فريد ومتميز، واسع الدوائر الوجودية، ذو خصائص عقلية وروحية وأخلاقية شاملة ، فضلا عن أنة خليفة الله في الأرض[2] .

(١) أديب إبراهيم الدباغ ، مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسي ، القاهرة ١٩٩٧م – ١٤١٧هـ (ط١) ، مركز الكتاب للنشر ، ص ١٠ .

(٢) محمد رشدي عبيد ، «ملامح تربوية في رسائل النور» ، بحث قدم ضمن أعمال المؤتمر العالمي حول تجديد الفكر الإسلامي المنعقد بأستنبول من ٢٧ إلى ٢٩ شتنبر ١٩٩٢ ، سوزلر للنشر ١٩٩٣ ، ص٨٤ .

يفهم من هذا الطرح أن نظرية بديع الزمان النورسي في الحوار الحضاري تهدف إلى جعل الإنسان وسيلة لهذا الحوار وغايته في نفس الوقت ، فبقدر ما يكون الإنسان طرفا في الحوار وغايته في نفس الوقت ، بقدر ما يستفيد من نتائجه المتمثلة في رقيه وسعادته ، وتحقيق المحبة والوئام بينه وبين الآخر في جميع الحضارات.

بناء على ذلك ، فإن مفهوم الحوار الحضاري في رسائل النور يقوم على ثلاثة مبادئ تحدد مصير البشرية والعلاقة بين أطراف الحوار ، وهي :

١- الإنسان غاية الحوار ، والسعي لسعادته يكون عن طريق الإيمان .

٢- الاعتراف بالآخر واحترام التعدّدية الثقافية .

٣- التسامح ونبذ التعصب والكراهية .

تلك بعض الخطوط العريضة التي تبرز مفهوم حوار الحضارات في رسائل النور ، فما هي المنطلقات التي تشكل مصدرها؟

ثانيا : المنطلقات الروحية لحوار الحضارات وتعايش الهويات الثقافية في رسائل النور:

إن الفاحص لرسائل النور عموما ، يلحظ بكل وضوح المرجعية الإيمانية لكل ما طرحته من أفكار ونظريات ، ولم تخرج رؤيتها لحوار الحضارات وتعايش الثقافات عن هذه القاعدة ، ولا غرو فقد جعلت الإيمان وسيلة وغاية لحل مشاكل العالم ، وما يعتريه من اضطرابات مادية وروحية . ولعلّ قراءة متأنية فيما تتضمنه من أفكار لبناء مجتمع عالمي مثالي يسوده التفاهم والحوار المثمر ، تثبت انطلاقها من مجموعة من المنطلقات الروحية التي يمكن حصرها فيما يلي :

١- المنطلق الإيماني في الحوار الحضاري كما تثبته رسائل النور :

لقد كان بديع الزمان سعيد النورسي متشبعا بفكرة بناء المجتمع الإنساني القائم على تعارف الشعوب وتعايشها ، رغم اختلاف ألسنتها وألوانها وتعدد ثقافاتها ، انطلاقا من مبدأ العالمية الذي نادى به القرآن الكريم ، والمتجسد في قوله تعالى: «وكذلك جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا»[1] ، وقوله جلّ وعلا «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[2] ، وغيرها من الآيات التي تنبثق من مفهوم المجتمع الإنساني الشامل ، ولا نخص فئة أو

(١) سورة الحجرات ، آية ١٣ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٧ .

عنصرا اجتماعيا دون غيره ، وهو ما تعكسه المصطلحات القرآنية الواردة في تلك الآيات مثل "العالمين" و"إليكم جميعا" و"كافة للناس"[١] ، وهي مصطلحات تعبّر عن المجتمع الإنساني ككتلة مجتمعة لا متفرقة ، موصولة لا منفصلة ؛ وبما أن رسائل النور مقتبسة من القرآن الكريم كما يؤكد ذلك سعيد النورسي[٢] ، فقد كان هذا الأخير مدركا تمام الإدراك أن مبدأ العالمية الذي نادى به القرآن هو سلوك حضاري متفتح ، يدعو إلى حوار الثقافات وتكامل الحضارات ، لذلك وظف الخطاب القرآني في الحضّ على إقامة علائق ودية بين المجتمعات الإنسانية ، بل سعى في رسائل "المكتوبات" إلى استثمار المخزون الإيماني لتحسيس العالم بضرورة التكامل ونبذ التناكر والتخاصم[٣] .

وإلى جانب مبدأ العالمية الذي وظفه النورسي في الدعوة لتأسيس مجتمع إنساني عالمي منفتح، وظف أيضا أداة من أدوات التقارب بين شعوب العالم ، ويتعلق الأمر بآداب الحوار مع الآخر ، انطلاقا من قوله تعالى : «ادفع بالتي هي أحسن ،

(١) انظر على التوالي : سورة سبأ ، آية ٢٨ – سورة الأعراف ، آية ١٥٨ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، المكتوبات ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، دار سوزلر للنشر ، (ط١) ، القاهرة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢ ص ٤١٣-٤١٤ .

(٣) بديع الزمان النورسي ، المكتوبات ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، دار سوزلر للنشر ، (ط٢) ، القاهرة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م ، ص٤١٣-٤١٤ .

فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم»[١] ، لقوله عز وجل : «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[٢] ، فمفهوم الدعوة باللين والموعظة الحسنة والرحمة بالشعوب منهج سليم ، ومفتاح مهم استخدامه النورسي في رسائله للدفع بالعالم نحو الاستقرار والتعايش في مناخ سليم وآمن ، دون إكراهات سياسية أو عسكرية أو جنوح نحو الاستعلاء .

فضلا عن القرآن الكريم، تستمد فكرة الحوار الحضاري في رسائل النور جذورها الإيمانية أيضا من الأحاديث النبوية التي تصب في اتجاه العالمية ، دون تمييز بين الشعوب كقولة صلى الله عليه وسلم : «لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»[٣] ، كما تتجه نحو تأسيس مفاهيم الأخوة والمحبة والسلام بين الحضارات انطلاقا من قوله (ص) : «الحب في الله والبغض في الله»[٤] .

فقد كانت الخلفية الروحية تشكل في فكر سعيد النورسي المحرك الرئيسي في نظرته للحضارات فهو يرى أن سعادة البشرية لا تتأتى من ثروتها أو ما تملك من خيرات على وجه

(١) سورة فصلت، آية ٣ – ينظر أيضا : بديع الزمان النورسي، المكتوبات، ص٢٣٩.

(٢) سورة الأنبياء ، آية ١٠٧ .

(٣) مسند الإمام أحمد ، سيدروم – بديع الزمن النورسي ، المكتوبات ، ص٣١٨ .

(٤) أخرجه الإمام أحمد ، ينظر : صحيح البخاري ، كتاب الإيمان ، طبعة صيدا – بيروت ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م ، (ط٦) المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، جـ١ ، ص١٧٧ .

الأرض ، بل تأتي من روحها ووجدانها ، لأن أزمة العالم هي أزمة روحية في المقام الأول ، ولا يمكن أن يخرج هذا العالم من أزمته دون مراعاة الجوانب الروحية ، وإلا فإن مصير البشرية يبقى مجهول العواقب ، وفي هذا السياق ورد في إحدى رسائل النورسي :

«ترى هل يمكن أن يسعد إنسان بمجرد تملكه ثروة طائلة ... وهو المصاب في روحة ووجدانه ، أيتها النفس الأمارة للبشرية ، تأملي في هذا المثال ، وافهمي منه إلى أين تسوقين البشرية»[1] .

والحاصل أن رسائل النور تؤكد أن تفرق شعوب العالم وانقسامها إلى تجمعات عرقية متصارعة ، إنما يعزي إلى عدم تحصين نفسها بقلعة الإيمان ، ولذلك فإن معالجة هذا الشرخ ، وإزالة ما يعاني منه المجتمع الإنساني من حقد وكراهية ، يكمن في الرجوع إلى الإيمان ، لأن الإيمان حسب كلمات سعيد النورسي «يؤسس الأخوة بين كل شيء»[2] ، ويساهم في بناء المجتمع بناء سليما[3] .

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، اللمعات ، اللمعة ١٧ ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، دار سوزلر للنشر ، القاهرة ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م ، ص١٧٧ .

(٢) بديع الزمان النورسي، المثنوي العربي النوري ، ترجمه إحسسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر ، (ط١) ، القاهرة ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م ، ص ١٥٨ .

(٣) بديع الزمان سعيد النورسي ، الإيمان وتكامل الإنسان ، ترجمة إحسان قاسم

تطرح المقولة النورية الواردة أعلاه ثلاثة معاني أساسية :

الأول تشخيصي : يعمل على تشريح أزمة المجتمع الإنساني وسبب انعدام الحوار بين الثقافات، ليصل إلى القول بعلة افتقاره للشحنة الإيمانية .

أما الثاني فهو معنى غائي ، يتمثل في تحديد الهدف من الإيمان ، وهو بناء مجتمع التعايش والتجانس ، أو بتعبير سعيد النورسي «مجتمع الأخوة».

في حين أن المعنى الثالث كيفي ، يتجلى في كيفية صياغة مجتمع إنساني بطريقة سليمة لا اعوجاج فيها ، لأن البناء السليم يعكس الاستمرارية والبقاء ما دام الإيمان يشكل أهم مكونات شخصية الإنسان الذي يبني مجتمعه[1] .

وبناء على ذلك فإن للإيمان دور جوهري في إشاعة التفاهم بين شعوب العالم، لما يمتلكه من سلطة روحية قوية، تؤدي كما ورد في إحدى الرسائل النورية إلى تشكيل نظام إنساني بديع يتكسر فيه الحقد والكراهية بين الشعوب[2]. وبدون الارتكاز على قاعدة الإيمان التي هي أم القواعد، تتناسل آلام وأحزان البشرية، وتسودها التفرقة ويعتريها القلق في حاضرها

(١) بديع الزمان النورسي ، الشعاعات ، شعاع ١١ ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، دار سوزلر للنشر (ط٢) ، القاهرو ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ م ،ص ٢٨٣-٢٨٤ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، المثنوي العربي النوري ، ص، ١٥٧

ومستقبلها[١]، وبالتالي تنعدم فيها مؤشرات الحوار الحضاري بين الشعوب. يستنتج من ذلك أن الخروج عن دائرة الإيمان - كما يرى النورسي- يعصف بالمجتمع الإنساني ويؤدي به إلى الأحتراب وإلى تشجيع النزعة الصدامية والأحقاد العنصرية. وفي تشخيصه لعوامل انهيار هذا المجتمع، نجده يحصره أيضا في الانفلات من سياج الإيمان والخضوع لسلطة الشهوات المادية والولع بالمتع على المجال الإيماني[٢]، حتى أن الشعوب أصيبت بمرض خطير يطلق عليه سعيد النورسي اسم «الغفلة عن الله»[٣]، ويرى أن أهم مشروع عملي يجدر بالإنسان القيام به اليوم هو إنقاذ الإنسان لإيمانه لإمداد إيمان الآخرين بالقوة[٤].

والخلاصة أن الإيمان بالله يجسِّد في رسائل النور المرتكز الأساسي في علاقات الحضارات الإنسانية ، فكلما كان الإيمان متجذِّرا في تلك الحضارات ، كلما تضافرت المعطيات لتحقيق مشروع حوار الحضارات ، فالإيمان هو الخيط الموجه لتعايش الشعوب والتفاهم والسلام بين الأمم والدول ، وبدون الإيمان تنطفئ شعلة الحوار إلى صدام حضاري .

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، سيرة ذاتية ، ص ١٧٤-١٧٥ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، الملاحق في فقه دعوة النور ، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ، دار سوزلر للنشر ، (ط٢) ، القاهرة ١٤١٦هـ / ١٩٩٥ م / ملحق قسطموني ، ص١٤٣ .

(٣) بديع الزمان سعيد النورسي ، سيرة ذاتية ، ص٣٥١ .

(٤) نفس المصدر ٢٥٨ - ٥٤٢ .

٢- القيم الأخلاقية والروحية كمنطلق للحوار الحضاري في رسائل النور :

إلى جانب الإيمان ، تقوم فكرة الحوار الحضاري في رسائل النور على القيم الروحية والأخلاقية . فمن خلال قراءة في المفاهيم الواردة فيها ، يتبيَّن أن بناء المجتمع الإنساني الذي تتعايش في أحضانه الشعوب والحضارات في وئام وسلام ، يقوم على رؤية متكونة من أمرين أساسيين :

١- قبول التعامل مع الآخر ورفض الاتجاهات المادية المفسدة للحضارات:

ينطلق الحوار الحضاري في فلسفة رسائل النور من عدم رفض الحضارات القائمة ، لكن مع انتقاد ما علق بجوهرها من شوائب ، فالعلاَّمة سعيد النورسي لم ينتقد في رسائله الحضارة الغربية في حد ذاتها، بل انتقد الأسس المادية التي قامت عليها، وانسلاخها عن القيم الروحية والأخلاقية ، لذلك سماها «بالمدينة السفيهة» التي هي «نظارة إلى الدنيا يتعذر سدَّها»[١] . نظرا لغرقها في القيم المادية ، فقد أضرت بالجوانب الأخلاقية وأدت إلى ميوعتها ، حتى أصبح الفرد في الحضارة الأوروبية يختزل غايته الوجودية في إشباع بطنه وفرجه والاهتمام بلذته كما ورد في إحدى رسائل النور[٢] والأدهى من ذلك أن تأثير ميوعة

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، المثنوي العربي النوري ، ص ٢٢٦ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، اللمعات ، اللمعة ١٧ ص ١٧٧ .

الجانب الخلقي امتدّ ليشمل الأمة الإسلامية برمتها ؛ وفي هذه الصدد يقول سعيد النورسي في إحدى رسائله : «هنا أنبه ببالغ الأسى والأسف أن قسما من الأجانب كما سلبوا أموالنا الثمينة وأوطاننا بثمن بخس ودراهم معدودة مزورة ، كذلك فقد سلبوا منا قيمًا من أخلاقنا الرفيعة وسجايانا الحميدة والتي بها يترابط مجتمعنا»[1] . وللعبارة الأخيرة مغزى عميق في الربط بين والأخلاق وترابط المجتمع ، إذ لا يمكن حسب النورسي بناء أي مجتمع بما في ذلك المجتمع العالمي ، دون أخلاق رفيعة على تماسكه وتعاضده ، لذلك حاول في سياق نظرته لبناء مجتمع إنساني متكامل أن يبحث عن العلاج الناجح للقيم الأخلاقية المنحطة التي باتت تكبّل الحضارة الغربية المادية[2] .

والجدير بالتنويه أن سعيد النورسي لم يكن رافضا للحضارة الغربية كلّيا ، بل كان يسعى إلى تنقية تلك الحضارة مما أصابها من ميوعة حتى تتلاءم مع أخلاق المجتمع الإسلامي[3]، معبراً بذلك عن نموذج رائع للحوار الذي لا يرفض من أجل الرفض ، ولا يقصي الآخر ، بل يسعى إلى التعامل معه عن طريق إيجاد قاعدة مشتركة .

ويبرز منهجه القائم على نقد الحضارة الغربية من الداخل

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، صقيل الإسلام ،الخطبة الشامية ، ص ٥١٣ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق في فقه دعوة النور – ملحق بارلا، ص ١١٨ .

(٣) نفسه ، ص ٥٣٠ .

دون رفضها رفضا مطلقا ، بغية تلاؤمها مع القيم الإنسانية التي يدعو لها من خلال إحدى الرسائل التي يقول فيها :

«أيتها النفس لا تقلدي أهل الدنيا ، ولا سيما أهل السفاهة وأهل الكفر خاصة»[1]. فالمعنى الذي يقصده هذا القول يشير صراحة إلى أن سعيد النورسي لا يرفض الحضارة الأوروبية في جانبها المعنوي ، بل يرفض ثقافة «أهل الكفر والضلالة» ، أي تلك الثقافة المبنية على أسس مادية وإلحادية . وموضوع آخر من رسائله ، وبالذات في "اللمعات" يميزَ النورسي بوضوح بين حضارة أوروبا التي يسميها ب «أوروبا النافعة للبشرية» ، وهي التي نهلت من النصرانية الحقّة وأسدت خدمات جليلة للإنسانية ، و«أوروبا الثانية» التي أخذت بالفلسفة المضرَة والحضارة الفاسدة التي أفسدت الطبائع والأخلاق ، وهي التي كان يقصدها في تحذيراته للمسلمين بعدم تقليدها[2] .

٢– بناء حضارة تقوم على القيم الأخلاقية :

يتمثل الشق الثاني في منهجية دعوة النورسي لحوار الحضارات في خلق إطار مشترك يوحد بين مختلف الحضارات الإنسانية ، وهو الإطار الأخلاقي الذي ينبع من فطرة الإنسان ،

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، الكلمات ، ترجمة إحسان الصالحي ، دار سوزلر للنشر (ط٢) ، القاهرة ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م ص ٤١٧ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، اللمعات ،ترجمة إحسان الصالحي ، دار سوزلر للنشر (ط٢) ، القاهرة ١٤١٣هـ ، ١٩٩٣م ، اللمعة ١٧ ، ص ١٧٦ – ١٧٧ .

باعتبار أن الأخلاق هي التي تعمل على تحريك عجلة الحضارة البشرية وتؤدي إلى تفوق الإنسان وسيطرته على كافة الكائنات . وفي هذا المنحى ، ورد في إحدى رسائله : «إن مقام الإنسان الراقي وتفوقه على سائر الأحياء وامتيازه عليها إنما هو لسجاياه السامية»[(١)] ، ومعنى ذلك أن النورسي يذهب في اتجاه أن بناء حضارة إنسانية فاعلة تتقاسم فيها الشعوب المحبة والسلام والتفاهم ، لا تتأتى إلا بإحكام سياج أخلاقي يحصِّن المجتمع الإنساني ، ويمنع "فيروسات" الأخلاق المادية الفاسدة من التسرب إليه ، فمناعة الأسرة الإنسانية لا تكون إلا بالأخلاق النابعة من الإيمان ، ومن ثم تصبح المسألة الأخلاقية تمثل حجر الزاوية في أي حوار حضاري .

يتضح مما تقدم أن رؤية رسائل النور لحوار الحضارات تنبثق من اعتبار الإيمان قاعدة ثابتة لهذا الحوار ، والارتكاز على القيم الروحية والخلقية التي تستلزم نقد حضارة الغرب وتنقيتها مما شابها من قيم فاسدة، والتعامل معها ومع غيرها من الحضارات في هذا السياج الروحي الذي يعد صمام الأمن من كل انزلاق نحو صدام الحضارات .

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، الشعاعات شعاع ١١ ، ص٢٧٩ .

ثالثا : أسس الحوار بين الحضارات والتعايش بين الشعوب في رسائل النور:

بقراءة متمعنة في رسائل النور ، يمكن للباحث أن يستخرج مجموعة من الأسس التي تصلح لبناء عالم تتعايش فيه مختلف الحضارات الإنسانية في سلام ووئام ، إذا ما استندت على المنطلقات الروحية التي حددناها سابقا ، ويمكن إجمال هذه الأسس في ثلاثة :

١- رفض نزعة الاستعلاء الحضاري واحترام مبدأ تعدد الثقافات:

إذا كانت الحضارة الغربية قد قدمت نفسها إبان حياة بديع الزمان سعيد النورسي كحضارة مركزية متعالية حتى شبَّهها بقارون[(١)]، فقد جاءت العولمة في مطلع هذا القرن ، لترفع من وتيرة هذا الاستعلاء الحضاري الذي وصل إلى حدَّ الغطرسة المتمثلة في القطبية الأمريكية الواحدة ، وهي القطبية التي سعت للتفرّد بقيادة العالم ، وإقصاء الأنساق الحضارية الأخرى ، وفرض نزعة ثقافية تسلطية ترى في الثقافات الأخرى مجرد هامش تابع لها[(٢)] ، بل حاولت فرض نمطها الحضاري على الحضارات الأخرى مكرّسة بذلك موقفا استعلائيا يمجّه العقل وينفر منه المنطق[(٣)] لدرجة أن العلاّمة النورسي اعتبر

(١) بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق في فقه دعوة النور: ملحق قسطموني، ص١٠٩.

(٢) المهدي المنجرة، عولمة العولمة، منشورات الزمن، البيضاء ٢٠٠٠، ص٢٨ .

(٣) بدأت محاولة فرض النمط الأمريكي على العالم منذ عهد الرئيس الأمريكي روزفلت الذي قال قولته المشهورة : «إن أمركة العالم هي مصير وقدر أمتنا (أي الأمة الأمريكية) ، انظر فوزية العشماوي ، « الحوار بين الحضارات وقضايا العصر» مجلة الاجتهاد عدد ٥٣ ، خريف - شتاء ٢٠٠٢م - ١٤٢٢هـ ، ص٩٩ .

الاستعلاء والغرور «مرض العصر»[١] .

في سياق هذه النظرة الحضارية الاستعلائية إذن ، فطن سعيد النورسي إلى أن الحضارة الغربية الأوروبية تنحو نحو الاستعلاء والطغيان ، وهو ما يتجلى في قوله مخاطبا إياها : «إن الذي يتلقى الدرس منك ويسترشد بهديك يصبح فرعونا طاغية»[٢] ، والطغيان ينتج عنه حتما الأنانية وحب الذات ، والأنانية لا تستقم إطلاقا مع المنهج الحواري السليم .

ففي تشخيصه لأزمات العالم ، يستنتج هذا المفكر المسلم ، المؤمن بقضايا الإنسانية أن أعظم المآسي التي تولّد الكوارث البشرية إنما تعزي إلى الإفراط في الأنانية وحب النفس وإقصاء الآخر[٣] ، ويعبرَ عن شجبه لروح الأنانية وإقصاء الحضارات الأخرى في هذه الفقرة الهامة التي أوردها في "إشارات الإعجاز" بقوله :

«لو أمعنت النظر في صحيفة العالم وتأملت في مساوئ جمعية البشر لرأيت أساس جميع اختلالاتها وفسادها ومنبع كل الأخلاق الرذيلة في الهيئة الاجتماعية كلمتين فقط : إحداهما

(١) ذكريات سعيد النورسي ، ترجمة أسيد إحسان قاسم ، مركز الكتاب للنشر ، القاهرة ١٩٩٧ ، ص٦٩ – ينظر أيضا : عبد الله محمود طنطاوي ، منهج الإصلاح والتغيير عند بديع الزمان النورسي ، دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية ، بيروت ١٤١٨هـ / ١٩٩٧ م ص ١١٥ .

(٢) بديع الزمان النورسي ، إشارات الإعجاز ، ص٥٤ .

(٣) بديع الزمان النورسي ، الملاحق في فقه دعوة النور – ملحق أمير داغ ، ص٢٦٠ .

«إن شبعت فلا عليَّ أن يموت غيري من الجوع» ، والثانية «اكتسب أنت لأكل أنا ، واتعب أنت لأستريح أنا فالكلمة الأولى هي التي زلزلت العالم الإنساني فأشرف على الخراب»[١] .

فمن خلال تأمّل هذه المقولة يفهم مدى وعي سعيد النورسي بخطر نزعتين تقوضان صرح الحضارة الغربية وهما : النزعة الاستعلائية والنزعة الأنانية اللتان تقصيان الآخر من دائرة المنفعة العامة ، وتجعلانه مجرد وسيلة تركبان عليها .

ولا مراء أنه انطلق في محاربته لنزعة الاستعلاء الحضاري من مرجعية قرآنية واضحة تقوم على أساس المساواة بين المسلمين وغيرهم من اتباع الديانات الأخرى في الحوار ، وهو يتجلى في قولة تعالى : «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا»[٢] . كما أن نظرته مستمدة كذلك من إيمانه بمبدأ التكريم الإلهي للبشر جميعا دون استثناء ، مصداقا لقوله تعالى «ولقد كرّمنا بني آدم»[٣] . فالتكريم الإلهي يشمل كل الناس دون تمييز بين أي انتماء عرقي ، وهو ما استندت عليه رسائل النور في رؤيتها لتساوي الحضارات البشرية .

من جهة ثانية فقد فطن سعيد النورسي في إطار نظرته

(١) بديع الزمان النورسي ، إشارات الإعجاز ، ص ٥٤ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٦٤ .

(٣) سورة الإسراء ، آية ٧٠ .

الواعية للحضارة الغربية إلى هذا البعد الإقصائي للهوية الإسلامية حين صوَّر المجتمع الإسلامي كمركز تحيط به مجموعة من دوائر الأعداء ضمن خطة مدروسة تسعى إلى اجتثاث هويته الإسلامية[1] ، لذلك نجده في رسائله يشدد على ضرورة مراعاة خصوصية الشخصية الإسلامية التي تمتلك مقوماتها الخاصة ، ويحذر من التقليد للنمط الغربي تقليدا أعمى لا يراعي القيم وتنوع الثقافات في المجتمعات الإنسانية ؛ وقد عبَّر عن هذه الخصوصية في تشبيه بليغ ومفيد يقول فيه :

«والحال أن كل قوم يلائمه لباس على قدِّه وقامته ، حتى لو كان نوع القماش واحدا ، فإنه يلزمه الاختلاف في الطراز»[2] .

لعل هذه الشهادة تمثل قمة الوعي بضرورة تحطيم صنم النظرة الحضارية النمطية الاستعلائية واحترام تعدد الثقافات والهويات واختلافها، خاصة أن ناموس هذا الاختلاف يجد مرجعيته في القرآن الكريم ، إذ يقول تعالى : «ولكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا»[3] .

فالأساس الصحيح لقيام حوار الحضارات ينبغي أن ينبع من فكرة بديع الزمان النورسي الذي يدعو إلى عدم إقصاء الأنماط الثقافية والمحلية حتى يكون هذا الحوار ناجحا ، ويؤدي

(١) بديع الزمان النورسي ، المكتوبات ، ص ٣٤٣ - ٣٤٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص١٤٧ .

(٣) سورة المائدة ، آية: ٥١.

الغايات الإنسانية التي يصبو إليها، وهي تعايش جميع الهويات الثقافية مع احتفاظ بخصوصياتها.

٢- التسامح ونبذ العنف والكراهية في رسائل النور :

يجمع الدارسون الذين اهتموا بالنظرية التربوية النورية أن سعيد النورسي اتبع منهجا متميِّزا يقوم على اللين والسلم ، وتجنب كل أشكال العنف من أجل الإصلاح والتغيير[1] . وبما أن رسائله ترتشف معينها من القرآن الكريم ، فمن البديهي أن تشكل فكرة التسامح والدعوة للمحبة ونبذ العنف نصيبا هاما في طروحاتها ، ولا غرو فقد ارتكزت في الدعوة للتسامح بين الأديان والشعوب على المرجعية القرآنية المتجلية في قوله تعالى : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»[2]، وهي آية تعكس التنظيم الإلهي لأسلوب الحوار، إذ تحصره في مسألتين هامتين :

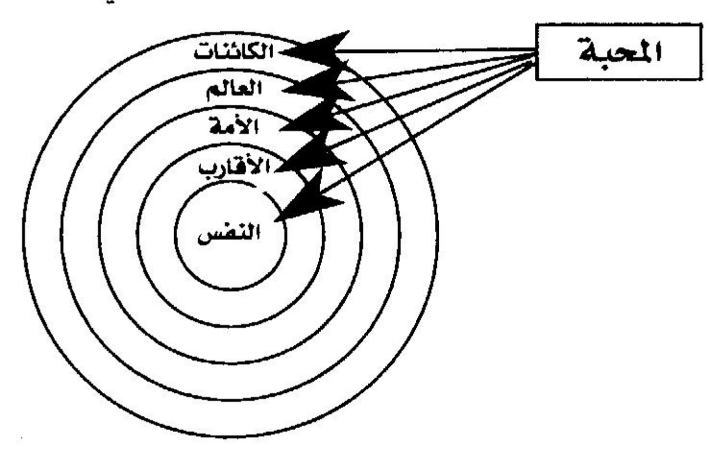
١- الحكمة التي تعكس حمولة دلالية تتضافر على ما يفيد معاني التعقل والاعتدال وإحكام الأمور .

٢- الدعوة والموعظة الحسنة التي هي المنهج الناجح لكسب القلوب والتئام الشمل ، مصداقا لقوله تعالى : «وإن كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك»[3] علما أن الواعظ أو صاحب الدعوة ليس له منفعة يستأثر بها ، بل تكمن غايته في إسعاد

(١) عبد الله محمود طنطاوي مرجع سابق، ص٥٣٩ . (٢) سورة النحل، آية ١٢٥ .

(٣) عبد الهادي بو طالب ، «عالمية الإسلام ونداؤه السلام ودعوته للتعايش والاعتراف بالآخر» ، مجلة الاجتهاد ، عدد ٥٣ ، خريف - شتاء ٢٠٠٢ - ١٤٢٢هـ ، ص٥٣ .

البشر[١] ، وتلك آية تؤكد أهمية المحبة بين الشعوب باعتبارها سرَ وجود البشرية ووسيلتها وغايتها ، ومركز الروابط التي تربط الحضارات الإنسانية ، وبدون المحبة تنعدم الحياة في الكون ، وتغدو خبرا بعد عين . وفي ذات الوقت توضح رسائل النور فائدة ما تجنيه الحضارات البشرية من فائدة إذا ما استظلت بظل المحبة .فالمحبة هي نور الأكوان وحياتها ، وهاهي فكرة سعيد النورسي تتمدَد بين شعوب العالم عبر دوائر متعددة تبدأ بالنفس ، فالأقارب ثم الأمة فالعالم ، لتصل إلى كل الكائنات الحية[٢] ، ويمكن رصد ذلك عبر المبيان الآتي :



رسم بياني يوضح دوائر المحبة بين البشرية كما حددتها رسائل النور

(١) بديع الزمان عيد النورسي ، الكلمات ، ص ٤١٢ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، سيرة ذاتية ، ص ٣٥١ .

من هذا الرسم البياني تتضح أن رؤية المفكر العالم سعيد النورسي إلى العالم كانت تتم عبر سجية المحبة ، من خلال دوائر متصلة متسلسلة تعكس هذا الانجذاب السحري الذي تحدثه المحبة بين شعوب العالم ، والتي تتمركز في النفس البشرية أولا لتنطلق بها نحو العالم فتغمره بقيمها البناءة التي تبني ولا تهدم ، لأن البناء هو خير الإنسانية . والنتيجة هي أن غرس المحبة بين الشعوب تعد وسيلة ناجحة لدرء أخطار الحروب والصدام الحضاري على شبح الكراهية والعنصرية بين شعوب العالم ؛ بذلك تنحو الإنسانية نحو مبتغاها الأصلي الذي هو الأخوة بين أفرادها ، وهو الطريق الذي عبّر عنه النورسي بأنه مسلك النور الذي هو مسلك الخلة والأخوة[١] ولو سار العالم على هذا المسلك النوري لما تجرع مرارة المآسي والأحزان والعنف، وويلات الحروب التي يعيشها حاليا .

وبالمثل تتعدد في رسائل النور الإشارات والتعبيرات الواضحة الداعية إلى نبذ الخلافات والنزاعات التي تنشب نتيجة العناد والحسد والنفاق والحقد ، تدعو إلى التضامن والتعاضد[٢] . ورغم أن الدعوة للتضامن موجهة أصلا إلى المسلمين ، فلا يساورنا شك في أن رسائل النور كانت تعني أيضا كل شعوب العالم المؤمنة المحبة للسلام ما دام مصدرها

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، المكتوبات ، ص ٤٣٩ – ٤٤٩ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، اللمعات ، اللمعة ٢١ ، ص ٢٤٣ .

هو القرآن الذي هو خطاب إلهي موجه للعالمين . ففي الرسائل الواردة في "اللمعات" يعطي سعيد النورسي تشبيها له دلالته في الدعوة للاتحاد والتضامن إذ يقول بهذا الخصوص أن الأرقام كلما اقتربت كبر العدد وصارت له قوة ودلالة ، وكلما بعدت عن بعضها البعض نقص العدد ولم يصبح له وزن يذكر.[١]

والواقع أن دعوة رسائل النور لإشاعة السلم مقتبسة من القرآن الكريم الذي يعتبر دون منازع أول نداء عالمي للسلام ، وهو ما يتجلى في قوله تعالي «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة»[٢] ، وينهض مصطلح "كافة" دليلا على السلام العالمي الذي تتبناه رسائل النور .

وبهذه المقولات المعبرة ، يتضح مدى مساهمة هذه الرسائل في الدعوة لغرس المحبة والسلام بين الشعوب ، فتكون بذلك مساهمة بنصيب وافر في الدعوة لبناء حوار الحضارات ، مما يجعلها صالحة لإنجاز هذا المشروع .

٣- رؤية رسائل النور للعلم كعامل موحد لثقافات الشعوب:

تطرح رسائل النور علاقة العلم بحوار الحضارات وإشاعة السلام من خلال فكرتين:

الفكرة الأولى هي أن العلم يشكل بديلا للقوة التي تقوم

(١) سورة البقرة ، آية ٢٠٨ .

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي ، صيقل الإسلام ،محاكمات عقلية ، ص ٥١ .

عليها فكرة صدام الحضارات . فمن يتأمل تلك الرسائل ، يدرك أن صاحبها كان مؤمنا إيمانا مطلقا بفكرة أن العلم ينتصر حتما على القوة التي هي أساس الصراعات إذ يقول في هذا الصدد :

«كذلك نرى أنه بفضل انتشار العلوم في الوقت الحاضر وهيمنته بصورة عامة وفي المستقبل هيمنة تامة إن شاء الله ، سيكون المهيمن ، هو الحق بدلا من القوة»[١] . والحق المقصود فى هذا البيان هو العدل والمساواة بين الشعوب، وإلغاء النظرة الاستعلائية لبعض الحضارات التى تتشدق بتفوقها الحضاري، فالعلم يوحد بين الحضارات بدل أن يفرقها، ويجمعها بدل أن يشتتها. ويحول دون تدمير الإنسانية عن طريق توظيفه لصناعة الأسلحة الفتاكة ونشر الرعب والإرهاب في العالم .

أما الفكرة الثانية حول ما تراه رسائل النور من دور للعلم في تعايش الثقافات، فتقوم على أن غاية العلم هو السعادة الإنسانية، علما أن السعادة هى القاسم المشترك بين جميع شعوب الأرض، ومن ثم يصبح الهدف الذي يسعى إليه العلم هو التوافق والتلاؤم بين الشعوب لتحقيق سعادة البشرية. بيد أن سعيد النورسي يربط تحقيق سعادة العالم التي تحصل عن طريق العلم بالإيمان، لأن العلم الذي يؤدي إلى سعادة الإنسانية

(١) بديع الزمان سعيد النورسي ، الشعاعات ، الشعاع ١١ ، ص ٢٥٧ . وانظر أيضا لنفس المفكر : اللمعات ، اللمعة ٣٠ .

يوصل حتما إلى معرفة الخالق، ومع معرفة الخالق، يخضع الإنسان لنظامه العادل، هذا هو النظام الذي يجب أن يكون أساس السلام العالمي والحوار بين الحضارات.

وتأسيسا على ذلك، فإن العلم الذي تنشده رسائل النور هو العلم النافع، المقترن بالإيمان، وبالتالي لا ينبغي أن يستغل استغلالا مشوها لتدمير الإنسانية عن طريق توظيفه لصناعة الأسلحة الفتاكة ونشر الرعب والإرهاب في العالم.

والحاصل أن رسائل النور بقدر ما تطرح مجال العلم كحاجة إنسانية ضرورية وملحة ، بقدر ما تعتبره ركيزة من ركائز الحوار الحضاري وتعايش الهويات والثقافة المختلفة في سلام ووئام ، لأنها تؤدي إلى غاية مشتركة بين الشعوب وهي سعادة الإنسانية من جهة ، وإلى معرفة النظام الرباني الذي تؤسس عليه فكرة تعايش الحضارات من جهة أخرى ، وبذلك تصبح دعوة سعيد النورسي للأخذ بناصية العلم وسيلة لتوحيد الشعوب وتعايشها في إطار حوار حضاري .

من حصيلة هذا البحث ، نستنتج أن رسائل النور طرحت أفكارا ناضجة وواضحة حول أسس التعايش السلمي بين الهويات الثقافية المتعددة ، والحوار بين الحضارات المختلفة ، وذلك من خلال استنادها على مرتكزات روحية تنطلق من البعد الإيماني والقيم الأخلاقية . كما أنها تشكل مصدرا هاما

للباحثين والمفكرين لإيجاد المنهج المناسب لحوار الحضارات والتفاهم بين الشعوب ، من خلال مدّهم بمجموعة من الأفكار والتصورات العملية التي تصلح لحوار الحضارات ، وتتجلى على الخصوص في احترام تعدد الهويات الثقافية ، ومراعاة خصوصياتها ، ونبذ العنف والكراهية ، والدعوة للمحبة والسلام، والأخذ بناصية العلم ، باعتبار أنه عامل موحد لثقافات العالم ، ما دام يسعى لسعادة البشرية التي هي قاسم مشترك بين جميع هذه الشعوب .

وبكلمة جامعة مانعة ، فإن رسائل النور تشكل مرجعا هاما لتحقيق فكرة الحوار بين الحضارات والشعوب ، وتعايش الهويات المتعددة ، إذا كان الحوار مستندا على القاعدة الإيمانية، والقيم الروحية التي دعا إليها المفكر المسلم بديع الزمان سعيد النورسي في رسائله ، خاصة قيم التسامح والمحبة والسلام التي تنشدها الإنسانية .

المحتويات

محتوى الكتاب

هذا الكتاب

مؤلف الكتاب مؤرخ مغربي شاب، له إسهامات مشهودة ومشهورة في حقل التاريخ الاجتماعي وذهنيات الثقافة.

وكتابه هذا مجموعة دراسات معمقة شارك بها في عدد من المؤتمرات العلمية في العالم العربي، وأوربا والولايات المتحدة الأمريكية. تتعلق موضوعات بوقائع وأحداث تاريخية وقعت بين المسلمين والغرب، حرص المؤلف على استكناه تاريخ الاتصال بين الطرفين على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، ليثبت الجديد في مجالات التعاون أو التنافر بين نمطين في الحياة، أو بين ثقافتين متغايرتين شكلت العقيدة الدينية بعض مقومات كل منهما كما لعبت الأوضاع السياسية والاقتصادية دوراً هاماً في صياغتها .

واسفر البحث والرصد عن إمكانية التعايُش والتعاون والتواصل بينهما برغم الاختلاف العقدي فقدم بذلك "انموذجا" يمكن الإفادة منه فيما يجري الآن على الساحة العلمية من أحداث مؤسفة تكدر العلاقة بين الإسلام والغرب .

ولقد وُفّق الباحث في إثبات "أطروحته" استناداً إلى حقائق التاريخ والشواهد والماثورات الذهنية والثقافية، وليس ارتكاناً إلي النزعات العاطفية والتشنج الانفعالي الذي يفت من مصداقية المعرفة.

